لئالي الأصول

القسم الأول

في مباحث الألفاظ

تأليف

[illegible]

[illegible]

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحیم

لئالی الاصول

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

لئالی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لئالی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ/ تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الگرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶ ؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳ ؛ ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰ : ؛ ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لئالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لئالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۸۶ل۹ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص:۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه اللّه العظمی المرجع الدینی

السيد محمّد على العلوى الحسينى الگرگانى دام ظلّه

الجزء الثانى

بسم الله الرحمن الرحيم

فى الشروط المتأخّره عن زمان التكليف

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن الشروط المتأخّره عن زمان التكليف

قلنا: إنّ هناك مشكله فى كيفيّه تصوير الشروط المتأخّره عن زمان التكليف، وقد حاول الأعلام حلّها، فينبغى استعراض أقوالهم فى المقام:

قال المحقّق الخوئى: ما خلاصته:

(إنّ الأحكام الشرعيّه بجميع أنواعها اُمور اعتباريّه، فلا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ، ولا ربط ولا صله لها بالموجودات المتأصّله الخارجيّه أبداً .

وبعباره اُخرى : الموجودات التكوينيّه خاضعه فى قبال العلل الطبيعيّه، فلا يتعلّق بها جعل حاصل ، هذا بخلاف الموجودات الاعتباريّه، فهى خاضعه لاعتبار المعتبر ، وعلى هذا قد اتّضح أنّ موضوعات الأحكام، وإن كانت من الاُمور التكوينيّه ، إلّا أنّه لا تأثير لها فيها لا بنحو العلّه والمعلول، ولا بنحو الشرط والمشروط، ولا بنحو السبب والمسبّب، وإن أطلق عليها تارهً بالسبب ، واُخرى بالشرط ، لكنّه مجرّد اصطلاح من الأصحاب على تسميه الموضوعات فى الأحكام التكليفيّه، بالشروط فى الأحكام الوضعيّه بالأسباب، مع عدم واقع موضوعى لها ، فالقول بأنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، كالقول بأنّ البيع سببٌ

للملكيّه وبالعكس ، فكما أنّ الشارع علّق وجوب الحجّ على وجود الاستطاعه، هكذا علّق وجود الملكيّه على وجود البيع ، هذا .

ومن ناحيه اُخرى: أنّ فعليّه الأحكام وإن كانت دائره مدار فعليّه موضوعاتها، وتماميّه قيودها وشرائطها فى الخارج ، إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب فى ذلک أنّه تابع لكيفيّه جعلها واعتبارها ، كما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيّد بقيدٍ فرض وجوده مقارناً أو متقدّماً ، وكذلك يمكن جعل حكم الموضوع مقيّداً بقيد فرض وجوده متأخّراً، فإنّ ذلك بمكان من الإمكان، لما قد عرفت من كون الأحكام من الاُمور الاعتباريّه .

والسرّ فى ذلک: أنّ المجعول فى القضايا الحقيقيّه حصّه خاصّه من الحكم، وهى الحصّه المتقيّده بقيد فرض وجوده فى الخارج لا ـ مطلقاً ، ومن الطبيعى أنّ هذا القيد يختلف ؛ فمرّهً يكون قيداً لها بوجوده المتأخّر ، واُخرى بالمتقدّم أو بالمقارن ، فإذا جعل الحكم متعلّقاً على وجود القيد متأخّراً، فبطبيعه الحال تكون فعليّه الحكم قبل وجود ذلك الموضوع ، وإلاّ لكانت الفعليّه على خلاف الإنشاء وهو خلفٌ كما عرفت . ومثال ذلك فى العرفيّات، الحمّامات المتعارفه فى زماننا هذا ، فإنّ صاحب الحمام يرضى فى نفسه رضاً فعليّاً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام، وحين الخروج مقدار الاُجره المقرّره من قبله ، فالرضا من المالك فعلىّ والشرط متأخّر) ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(۱) .

ويرد عليه أوّلاً : بأنّ الأحكام الشرعيّه وإن كانت من الاُمور الاعتباريّه ، إلاّ

۱- المحاضرات : ج۲ / ۳۱۳ .

أنّ ذلک لا یوجب أن یکون إطلاق السبب والشرط، والمسبّب والمشروط، مجرّد استعمال خالٍ عن الفروق، بحیث یصحّ إطلاق کلّ واحدٍ منها مکان الآخر، وإلاّ لا داعی لإثبات کلّ واحدٍ فی موضع بأنّه سببٌ أو شرط، فلیس هذا إلاّ من جهه أنّ ما ینطبق علیه عنوان السبب والشرط یصدق ما یکون بالنسبه إلی الأحکام، أی ما إذا وجد السبب فوجد المسبّب، ویعدم بعدمه ، وهذا بخلاف الشرط حیث أنّه بوجوده یمکن أن یوجد وبعدمه ینعدم . غایه الفرق بین الأسباب والشروط فی الموجودات المتأصّله، کون ذلک ذاتیّاً لها من دون جعل جاعل ، ولذلک اشتهر بینهم لزوم قیام التضادّ بین الأحکام الخمسه، مع کونها من الاُمور الاعتباریّه ، فمجرّد اعتباریّتها لا یوجب عدم تحقّق هذه الاُمور فیها ، بل یجری ولکنّه بمناسبه عالم الاعتبار، فصحّه إطلاق کلّ من السبب والشرط مکان الآخر، وکون الاستطاعه بالنسبه إلی وجوب الحجّ، کالبیع بالنسبه إلی الملکیّه، أمرٌ عجیب نستغرب صدوره منه رحمه الله ؛ لأنّه من الواضح أنّه بوجود الاستطاعه یوجد الوجوب، وبعدمه ینعدم، فیکون حاله حال الأسباب دون الشروط .

والسرّ فی ذلک: أنّ تمام الشروط فی التکالیف راجعٌ إلی الأسباب، بخلاف المشروط فی المأمور به ، ولذلک قلنا فی البحث السابق بأنّ مقدّمه الوجوب لیست داخله فی موضع النزاع ، هذا بخلاف مقدّمه الوجود للواجب الذی یُطلق علیها عنوان الشرط حیث یصحّ إطلاق الشرط علیه واقعاً ، ولذلک یُقال إنّ دخول الوقت شرطٌ لوجوب الصلاه، ولکنّه فی الحقیقه سببٌ للوجوب وشرطٌ للوجود ، فهکذا یکون فی مثل الاستطاعه لوجوب الحجّ لا ـ لوجوده ، مع أنّه یمکن أن یُقال إنّ الاستطاعه لو کان المقصود خصوص الاستطاعه المالیّه أو البدنیّه، تکون شرطاً

لأنّه بوجودها يمكن أن يوجد الوجوب لو كان سائر الشرائط موجوداً، وإن كان المقصود هو الاستطاعه بجميع أقسامها، فتكون سبباً للوجوب .

وثانياً: فإنّ قوله (فإذا جعل الحكم معلّقاً على وجود القيد متأخّراً فبطبيعه الحال تكون فعليّه الحكم قبل وجود ذلك الموضوع وإلّا لكانت الفعليّه على خلاف الإنشاء ، وهو خلف) .

ممّا لا يرجع إلى أصل صحيح ؛ لأنّه دعوى بلا برهان ، بل خلاف الاستدلال والبرهان ؛ لأنّ فساد تقدّم الحكم على الموضوع من الواضحات ، مع أنّه من المعلوم أنّ الأحكام كلّها تكون من الاُمور المجعوله والاعتباريّه ، فكيف يصحّ أن يُقال : إنّ الحكم لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق الموضوع ؟

فدعوى جواز فعليّته قبل الموضوع، دعوى فاسده مستحيله .

مع أنّا نرد الإشكال على كلامه نفسه، بأنّه إذا لم يكن تقدّم الحكم على الموضوع مستحيلاً، لكونه من الاُمور الاعتباريّه، فنحن نقول مثله فى خلاف الفعليّه للإنشاء، لأنّه أمرٌ اعتباريّ ولا يكون فيه شيئاً من الحدود الموجوده فى الموجودات المتأصّله ، فكما أنّ هذا خلفٌ كما اعترف به ، كذلك يكون فى جهات اُخرى للأحكام من التضادّ، وعدم جواز تقدّم فعليّته على الموضوع، وأمثال ذلك من استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما أيضاً ؛ لأنّ جميعها خلف كما لا يخفى .

وثالثاً : أنّه قد أخطأ رحمه الله فى تنظير المقام بالمال العرفى فى الاُجره المتأخّره فى الحمّامات العامّه حيث يكون إعطائها فى المتأخّر شرطاً لرضا المالك فى أوّل الأمر ، لوضوح أنّ الاستعمال والاستفاده من الحمّام لا يجوز إلّا بإعطاء الاُجره أوّلاً ؛ لأنّه نوع إجاره ، فما دام لم يدفع الاُجره، يجوز للحماميّ المنع عن

الاستفاده والانتفاع . غایه الأمر قد یکون المتعارف فی الخارج هو تأخیر الاُجره فی إجاره المساکن والحمّامات إلی آخر العمل والمدّه ، فهذا لا یوجب أن یکون فی الواقع الشرط المتأخّر عن المشروط، بحسب الجعل والتشریع، مؤثّراً حتّی یکون من قبیل ما نحن فیه ، فلیتأمّل .

أقول: وقد حلّ بعض الأعاظم إشکال شرط المتأخّر للتکلیف، بطریقٍ آخر غیر ما عرفت، فلا بأس بالتعرّض إلیه، قال رحمه الله فی «نهایه الإحکام» نقلاً عن المحقّق العراقی قدس سره (۱) ما خلاصته:

(ثمّ إنّه ممّا ذکرنا ظهر حال شرائط الوجوب والتکلیف وقیوده أیضاً ، فإنّ قیود الوجوب بعد أن کانت راجعه إلی مقام الدخل فی أصل الاحتیاج إلی الشیء، واتّصاف الذات بوصفه العنوانی، بکونه صلاحاً ومحتاجاً إلیه ، فلا جرم یکون قضیّه دخلها أیضاً من باب دخل طرف الإضافه فی الإضافه، ودخل ما به التقیّد فی التقیّد ، ومعه أمکن فیها أیضاً تصویر الشرطیّه للأمر المتأخّر بالنسبه إلی التکلیف ، بداهه أنّ قضیّه کون الشیء شرطاً، وحینئذٍ لیس إلاّ کونه بحیث یحصل للشیء بالإضافه إلیه خصوصیّه، یکون بتلک الخصوصیّه متّصفاً بکونه صلاحاً ومصلحه، کما قد یکون بالنسبه إلی المقارن والمتقدّم کذلک، بحیث لولا حدوث المتأخّر فی موطنه، لما کان للسابق تلک الإضافه الموجبه لتعنونه ، غایته فی شرط المتأخّر للتکلیف، یحتاج حینئذٍ فی فعلیّه الإراده والتکلیف من القطع بتحقّق المنوط به فی موطنه، حیث أنّه مع القطع المزبور، یری کون المتعلّق متّصفاً فعلاً بالصلاح، ومحتاجاً إلیه ، فتوجّه إلیه الإراده فعلاً، من دون أن تخرج عن الإناطه

۱- نهایه الإحکام : ج ۱ / ۲۸۲ .

أيضاً إلى الإطلاق ، ويمكن تمثيله فى العرفيّات بمثل اشتراء اللّحم فى اليوم لورود الضيف غداً، حيث يكون القطع بذلك موجباً لصرافه لتوجّه النفس إلى تحصيله.

إلى أن قال : فيمكن المصير إلى أنّ الشرط فى التكليف فى الثلاثه، من المقارن وأخويه هو نفس الشرط بوجوده فى موطنه، من دون احتياج إلى جعل الشرط عباره عن الشىء بوجود العلمى اللّحاظى، كما فى «الكفايه».

لأنّـا نقول : إنّ ذلك يتمّ بالنسبه إلى فعليّه الإراده، حيث كان له دخل بوجوده العلمى لا الخارجى . وأمّا بالنسبه إلى مقتضيات الأحكام، من المصالح والأغراض، فلا شبهه فى أنّ ما له الدخل فيها فى اتّصاف الشىء بالصلاح والمصلحه، بنحو الشرطيّه أو غيرها، إنّما كان هو الشىء بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى ، بل العلم واللّحاظ فى ذلك لا يكون إلاّ طريقاً محضاً ، ولذلك قد يتخطّى عن الواقع، فيكشف عدم تحقّقه عن فقد العمل المشروط للمصالح ، ولذلك ترى المولى الذى يتصوّر فى حقّه الخطأ كالموالى العرفيّه، قد يحصل له الندامه على فعله وطلبه، بأنّه لِمَ أمر به مع كونه فى الواقع غير ذى المصلحه ، فلو أنّه كان الدخيل فيهما أيضاً هو الشىء بوجوده العلمى كما فى الإراده والاشتياق، لما كان وجهٌ لانكشاف الخلاف، وكشف فقد الشرط فى موطنه المتأخّر عن فقد العمل للمصلحه حينئذٍ، فكان ذلك برهاناً تامّاً على أنّ ما له الدخل فى مقام المصالح والأغراض، هو الشىء بوجوده الخارجى، وكون العلم فيه طريقاً محضاً) ، انتهى كلامه(١) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال ، لأنّه قدس سره قد خلط فى بيان مراده

١- نهايه الأفكار : ج١ / ٢٨٢ .

بين ما هو شـرط للمتعلّق والواجب، وبين ما هو شـرط للتكليف والبعث، المولود من الإراده والكراهه ؛ لأنّ كون شـيء دخيلاً فى مصـلحه شـيء، وكونه ذا صلاح بالتقدّم أو التقارن أو التأخّر، ممّا لا ستره فيه كما سيأتى توضيح ذلك أزيد من هنا فى المباحث الآتيه إن شاء اللّه تعالى . لكنّه تكون بالنسـبه إلى المأمور به والواجب ، ولذلك نجده يصـرّح بقوله: (وأمّا بالنسـبه إلى مقتضيات الأحكام...) ، فإنّ كون الاقتضاء للمتعلّق لا ربط له بالوجوب والتكليف، الذى هو مولود من تلك المقتضيات. ومجرّد كون شىء ذا صـلاح ومصـلحه، منوطاً إلى وجود الشرط فى المتأخّر، لا يوجب كون تكليفه أيضاً منوطاً به ، فلابدّ أن يكون للتكليف شرطاً آخر غير ذلـك الشـيء بوجوده الخـارجى ، وذلـك ليس إلاّـ كون الشـيء بوجوده العلمى واللّحـاظى هو شـرطاً لتحقّق التكليف والحكم، كما اعترف به بنفسه بأنّ فعليّه الإراده منوط على علمه بوجود ذلك الشـيء المسـمّى بالشـرط فى موطنه ، فما هو شرط لتحقّق الإـراده المولود منها التكليف، ليس هو الشـيء بوجوده الخارجى ، بل الشـرط هو الشـيء بوجوده العلمى واللّحاظى ليس إلاّ.

والـذى يؤيّد ويشـهد لـذلك: مـاعرفت فيالمباحث السابقه بأنّ الملازمه موجوده بين ما يتعلّق به الإراده الفاعليّه فى الفاعل، وبين إراده الآـمريّه فى الآـمر ، فكمـا أنّ تحرّك الفاعـل لتحصـيل شـراء اللّحم فى اليوم فى المثال المـذكور موقوف على علمه بتحقّق الشـيء فى محلّه، فإذا فرضنا أنّه لم يكن فى الواقع حاصلاً ، بل كان علمه مجرّد تخيّل وخيال ، فوجود الشىء فى الحقيقه وعدمه لاـ يكـون مرتبطاً بوجـود الإـراده للفاعـل ، بـل المرتبـط هو علمه بـذلك، فهو يكون شـرطاً لوجود الإـراده المسـتلزمه لتحريك العضلات للقيام بشراء اللّحم، لا أصل ورود الضيف فى الغد .

هكذا الأمر فى الإراده الآمريّه لاشتراء اللّحم ؛ يعنى إذا علم المولى بورود الضيف ومجيئه فى الغد، يحكم ويبعث بالاشتراء ؛ لأنّ شرط التكليف وهو علمه بتحقّق ورود الضيف فى موطنه، وقد وجد فى الآن، فيكون التكليف حينئذٍ فعليّاً، لأنّ شرطه كان موجوداً ومقارناً به، إذ الشرط ليس ورود الضيف حقيقه فى الغد ، بل الشرط فى الحقيقه هو علمه بذلك ولحاظه هكذا ، ولهذا لو انكشف الخطأ لما تحقّقت صوره الإراده الجديّه ، كما لا يجعل البعث الحقيقى غير الواقعى ، بل يلزم لغويّه التكليف والإراده ، وهذا القول يختلف عن القول بأنّ التكليف لم يكن واجداً لشرائطه .

والحاصل : أنّ التكليف معلول للإراده، وهى معلول لعلمه بوجود الشرط وهو الصلاح الذى وقع فى كلامه بالنسبه إلى وقوع شيء آخر فى محلّه، لا معلول لوجوده الخارجى للشيء بدون العلم، وإلّا لزم أن يكون التكليف والإراده موجوداً، ولو لم يكن علمه بوجوده محقّقاً ، مع أنّه واضح البطلان كما لا يخفى .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا، صحّه كلام المحقّق الخراسانى فى ذلك ، ولكنّه فى الحقيقه يرجع إلى عدم وجود شرط متأخّر للتكليف، لأنّه يرجع الأمر إلى كون العلم بوجود الشرط فى موطنه، هو الشرط للتكليف، وهو مقارن أو متقدّم على التكليف وهو متقدّم لا متأخّر ، فليتأمّل .

هذا كلّه فى الشرط المتأخّر للتكليف .

***

فی الشروط المتأخّره فی الأحکام الوضعیّه

البحث عن الشروط المتأخّره فی الأحکام الوضعیّه

أقول: هناک بحث فی هذه الشـروط وهو نظیر الإجازه المتأخّره للعقد السابق الصادر عن الفضولی، وسـکوت الموصی، الموجب لحصول الملکیّه للموصی له بواسطه عقد الوصیّه فی السابق .

فالإشـکال هو ما عرفت من أنّ الشرط إذا کان من قبیل أجزاء العلّه ، فلابدّ فی تأثیره من تقدّمها علی المعلول، وهو علی الشروط ، فکیف یؤثّر الشرط المتأخّر فی المشروط المتقدّم ؟

فقـد أجاب عنه صاحب «الکفایه»: بالجواب الذی قاله فی التکلیف، بأنّ الشـرط لیس إلّا لحاظه وتصوّر الآمر والجاعل، بأنّ العقد الذی یعلم بتعقّبه للإجازه یکون موجباً للملکیّه، فیصیر الشرط حینئذٍ هو تصوّره ولحاظه حال العقد .

أقول: ذکرنا آنفاً عن هـذا الجواب، والإنصاف أنّ أصـحّ الأجوبه وأحسـنها هنا، هوالذیصدر عن صاحب«الفصول» وذکره الشـیخ الأنصـاری قـدس سره فی «المکاسب» من الکشف الحکمی ، أو یُقال بالکشف الحکمی الـذی أنشأه الشـیخ قـدس سره بعـدما استحال الکشف الحقیقی فی مثل ذلک ، فلا بأس بالتعرّض لها حتّی یتّضح المرام فی المقام:

فنقول : قلنا هنا دعویان :

الـدعوی الاُولی : بیـان مقـاله صـاحب الفصـول وتبعـه صـاحب «عنـایه الاُصول» وصـاحب «تهـذیب الاُصول» وبعض آخر من الاُصولیّین ، هو:

القول بأنّ الشرط فی مثل الإجازه المتعقّبه لیس هو نفس الإجازه

بوجودها الخارجى، حتّى يقال إنّه مستلزم للمحال ، بل الشرط عباره عن الوصف العنوانى الـذى كان عارضاً للعقد الحاصل من جهه إضافته إلى تلك الإجازه .

وبعباره اُخرى : العقـد المتّصف بالوصف العنوانى يكون محقّقاً للملكيّه لا مطلق العقد ؛ يعنى العقد المتعقّب ، وهذا الوصف يعدّ مقارناً للعقد باعتبار ما تتعقّبه الإجازه فى موطنها ، فعلى ذلك تكون الإجازه كاشفه بالكشف الحقيقى، أى تكون الملكيّه حاصله فى الواقع من زمان العقـد، لوجود شـرطه وهو تعقّبه بالوصف العنوانى ، إلاّ أنّه لولا وجود الإجازه فى موطنها، لما علم واكتشـف كون العقد سبباً لتحقّق الملكيّه أم لا ، فبعد الإتيان يكشف عن تأثيره من ذلك الحين .

ولـذلك لو فرض من كان عالماً بوقوعها - كالأنبياء والأوصـياء - فلا إشـكال حينئـذٍ بأنّ الملكيّه حاصـله بنفس العقـد، لحصول شرطه وهو تعقّبه بـذلك الوصف ، فلو كـان الشـرط هو نفس الإجـازه بوجودهـا الخـارجى، كـان اللاّـزم أن لا يترتّب على هـذا الفرض آثار الملكيّه ، مع أنّ الجميع على ثبوت الآثار المذكوره، ممّا يؤيّد ما التزمنا به.

وبتعبير آخر : إنّ العقـد الواقع متقـدّماً على الإجـازه، حيث أنّه واقع فى الزمـان فيكون زمانيّاً ، فكما أنّ الزمان يكون تقـدّم بعض أجزائه على الآخر ذاتيّاً وطبيعيّاً لا إضافيّاً، ولا يكون التقدّم ثابتاً للزمان المتقدّم إلاّ لثبوت الآخر الذاتى لجزئه الآخر، فهكذا يكون فى ما يقع فى الزمان من الزمانيات من العقـد المتقـدّم ، فعليه يكون شـرط العقـد المسبّب لتحقّق الملكيّه، هو نفس التقدّم الذى كان ذاتيّاً له بواسـطه الزمان، بحيث لو لم يوجـد ما هو المتأخّر، لما تحقّق هـذا المتقـدّم ، فالشـرط لا يكون الموجود المتأخّر من الإجازه ، بل الشرط قد يكون العقد متّصفاً بوصف

التقـدّم الـذی لا یحصل ذلک إلّا بعـد حصول الإجازه فی محلّها، فیصـیر الشـرط حینئذٍ مقارناً للعقد بالدقّه العقلیّه، لا متأخّراً عنه کما لا یخفی .

وأمّا الدعوی الثانیه: وهی الالتزام بالکشف الحکمی، فإنّ الشـیخ قدس سره بعد أن اعترض فی «المکاسب» علی الوجهین اللّذین استدلّ بهمـا المحقّق الثـانی والشـهید الثانی لإثبات أنّ العقـد هو السـبب التامّ للنقل والإجازه وأنّه الرضا بمضـمونه ولیس هو إلّا النقل من حینه ، وذکر إشکالات ثلاثه علی الوجه الثانی ، قال :

إنّ هذا المعنی – أی حصول النقل من حین العقد بعد الإجازه المتأخّره –علی حقیقته غیر معقول ؛ لأنّ العقد الموجود علی صفه عدم التأثیر، یسـتحیل لحوق صـفه التأثیر له ؛ لاسـتحاله خروج الشـیء عمّا وقع علیه ، فإذا دلَّ الدلیل الشرعی علی إمضاء الإجازه علی هـذا الوجه الغیر المعقول، فلابدّ من صـرفه بدلاله الاقتضاء إلی إراده معامله العقد بعد الإجازه، معامله العقد الواقع مؤثّراً من حیث ترتیب آثـاره الممکنه علیه،فإذا أجاز المالک،حَکَمنا بانفصال نماء المبیع بعـد العقـد إلی المشتری، وإن کان أصل الملک قبل الإجازه للمالک، ووقع النماء فی ملکه .

والحاصل : أنّه یعامل بعد الإجازه معامله العقد الواقع مؤثّراً من حینه، بالنسبه إلی ما أمکن من الآثار ، وهذا نقلٌ حقیقی فی حکم الکشف من بعض الجهات .

إلی أن قال : وقد تبیّن من تضاعیف کلماتنا أنّ الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل، ثمّ بعده الکشف الحکمی ، وأمّا الکشف الحقیقی علی کون نفس الإجازه من الشروط، فإتمامه بالقواعد فی غایه الإشکال) . انتهی محلّ الحاجه من کلامه

رفع مقامه(۱) .

أقول: ولا يذهب عليك أنّه على الكشف الحكمى، لا يكون حينئذٍ داخلًا فى مفروض مسألتنا ، بل هو عباره عن الخروج عمّا هو المقصود فى المقام ؛ لأنّه بناءً على الكشف الحكمى لا يكون ملكيّه الرقبه خارجه عن ملك مالكها، إلاّ بعد الإجازه ، فلا تكون الإجازه حينئذٍ شرطاً متأخّراً للوضع الذى كان هو مفروض الكلام .

وأمّا بالنسبه إلى ملكيّه المنافع: حيث كانت من حين العقد :

فإن قلنا: بالملازمه، وبلزوم تبعيّه ملكيّه المنافع لملكيّه العين ، فلازمه عدم إمكان الالتزام بما ذكره الشيخ من الكشف الحكمى ؛ لأنّه لا يمكن التفكيك بين الملكين من العين والمنفعه .

وإن قلنا: بجواز التفكيك، وقلنا بأنّ لاسبب التامّ لملكيّه المنافع، كان نفس العقد فى الفضولى سبباً – من دون دخاله للإجازه – بالنسبه إلى ملكيّه المنافع من حين العقد فى الفضولى على استفاده ذلك من الأدلّه، كما استظهره الشيخ بمقتضى الجمع بين الأدلّه ، فيلزم خروج المسأله أيضاً عمّا نحن بصدده، لعدم كون الإجازه حينئذٍ دخيلًا فى ملكيّه المنافع، حتّى يُقال لها بالشرط المتأخّر كما هو المقصود فى طرح المسأله .

وإن قلنا: بدخاله الإجازه الواقعه فى ما بعد ذلك، فى تحقّق ملكيّه المنافع من حين العقد، فيرجع إشكال الموجود فى الشرط المتأخّر فيه ، فنقول حينئذٍ بأنّه لو كان ذلك ممكناً فى ملكيّه المنافع، فلِمَ لم يقل به فى أصل ملكيّه العين؟ وأىّ

۱- المكاسب : ص۱۳۳ .

فرق بين الملكين فى هذا المحذور ، فتأمّل .

وبالجمله: فظهر ممّا ذكرنا بأنّ الالتزام بالكشف الحكمى، لا يوجب الفرار عن محذور الشرط المتأخّر، إلاّ بأن يخرج عن موضوعه، ويلتزم بما يرجع إلى أحد الشرطين من التقدّم والتقارن .

فعليه لا نحتاج إلى هذه التكلّفات ، بل يمكن الأخذ بما ذكره صاحب «الفصول» من العنوان الاتّصافى بالمتعقّب بالإجازه ، أو بالوصف الزمانى من العقد المتّصف بالتقدّم، الذى لا يتحقّق إلاّ بإتيان الإجازه فى موطنها . وهذا هو المطلوب .

والنتيجه: استحاله الشرط المتأخّر فى التكليف والوضع بمعناه الحقيقى، من دون تصرّف فيه بأحد من الوجوه المشيره إليها فى المباحث السابقه، كما صار إليه المحقّق النائينى وبعض آخر من الاُصوليّين .

أقول: ولعلّه هذا هو المراد من كلامه بالاستحاله، لا حتّى مع التصرّفات التى ذكروه وقلناها، حيث كان حقيقه ذلك هو رفع اليد عن الشرط المتأخّر بالمعنى الواقعى، بأن يكون المؤثّر ما هو المتأخّر وجوداً فى الخارج ، والحال أنّه قد عرفت عدم كونه حقيقه شرطاً فى التكليف ؛ إذ وجوده العلمى هو الشرط الذى كان متقدّماً على المشروط .

وهكذا فى الوضع أيضاً، يكون الشرط هو الوصف العنوانى ، أى العقد المتعقّب بالإجازه، أو وصف المتقدّم الذى كان مع العقد ذاتاً لا بالوصف الإضافى ؛ لأنّ الوصف إذا كان من مقوله الإضافه، لابدّ من وجود المتضائفين فى الوجود فعلاً وقوّةً ، مع أنّ وجود المتأخّر لم يتحقّق بعدُ - كما لا يخفى مع التأمّل - ووصف

المتقدّم يكون ذاتيّاً فلا نعيد .

هـذا تمـام الكلاـم فى الشـرط المتـأخّر فى الوضـع ، وقـد عرفت فرقه عن الشـرط المتـأخّر للتكليف ، وليس حكمه بحكم شـرط المتأخّر فيه، وإن اتّحدا فى المآل والنتيجه من جهه الخروج من الشرط المتأخّر إلى الشرط المتقدّم أو المقارن .

***

البحث عن الشرط المتأخّر من المأمور به

أقول: والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشكال بين الاُصوليّين، من عدم استحاله كون شیء بوجودها الخارجی شرطاً هو واجبٌ ومأمورٌ به، وجعلوا ارتباط الواجب بالشرط كارتباطه بالأجزاء ، كما أنّ الأجزاء إذا تحقّق جزئه الأوّل يكون المتحقّق مرتبطاً مع أجزائه الآخر إلى آخره ، وكان المركّب مترتّباً ومنطبقاً على المجموع لا على الجزء الأوّل فقط ، هكذا يكون فی الشرط أيضاً، لأنّ ذات القيد لا يكون داخلاً تحت الأمر حتّى يُقال كيف يعقل مع كونه بحسب الوجود متأخّراً ، بل الداخل تحته عباره عن نفس التقييد ، وهو كما يمكن دخوله بالمقارن، ويوجب ذلك تحقّق الحسن فی متعلّقه - باعتبار أنّ الحسن والقبيح متحقّق بالوجوه والاعتبارات والانتساب والإضافات - كذلك يمكن حصول ذلك بالمتقدّم والمتأخّر، من دون أن يستلزم المحاذير التی قد ذكرت فی الأحكام التكليفيّه والوضعيّه .

ومثّلوا لذلك بالأغسال الليليّه اللاّحقه، لصحّه الصيام فی اليوم السابق، حيث أنّ تقييده بها يوجب اتّصاف الصوم بالصحّه، فتكون هی شرطاً متأخّراً له، كما لا يخفى .

وحيث كانت المسأله واضحه، وكان وضوحها على نحو قد أسقط بعض الاُصوليّين عن ذكرها، فالأولى حينئذٍ الانصراف عنها وعدم التعرّض لها .

فإذا عرفت أصل الإمكان بحسب ذاته، فنقول :

بأنّ الشرط فی المأمور به على أقسامه الثلاثه: من المقارن، والمتقدّم،

والمتأخّر، وجميعها داخله فى محلّ النزاع فى مقدّمه الواجب ؛ يعنى لو قلنا بوجود الملازمه بين المقدّمه وذيها، فيكون الشرط فيه دخيلاً فى تحقّق الوجوب ، فإذا وجب ذيها تجب مقدّمته أيضاً بأقسامها الثلاثه ، فليتأمّل .

ثمّ لمّا بلغ الكلام إلى بيان الشرط والمشروط فى مقدّمه الواجب، فإنّ ذلك يستدعى سوق الكلام والبحث إلى الواجب المطلق والمشروط.

***

فی الواجب المطلق والمشروط

البحث عن الواجب المطلق والمشروط

أقول: إنّ من أقسام الواجب، الواجب المطلق والمشروط وقد اختلفت تعاریف القوم فیها، وفی بیان النقض والإبرام فیها، وفی عدم جامعیّه التعریف ومانعیّته ، فلا بأس بالإشاره إلیها ولو بنحو الإجمال، لعدم خلوّ ذکرها عن الفائده . وهناک تعاریف عدیده لهما:

۱ - الواجب المطلق: عن التفتازانی والمحقّق الشریف، وتبعهما المحقّق القمّی قدس سره - علی ما فی تقریرات شیخنا الأنصاری قدس سره - أنّ الواجب المطلق ما لا یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده .

الواجب المشروط: وهو خلاف الواجب المطلق، أی ما یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده، کالحجّ بالنظر إلی الاستطاعه .

أورد علیه: بعدم الجامعیّه لمثل الصلاه، مع کونها من الواجبات المطلقه ، مع أنّ وجوبها مشروط بدخول الوقت ، فما لم یتحقّق الزوال مثلًا لم یتحقّق وجوب صلاه الظهر والعصر ، فإذا ورد هذا الإشکال فی عدم جامعیّته، فیرد علی تعریف الواجب المشروط بأنّه لا یکون مانعاً لشموله لمثل الصلاه مع کونها من الواجبات المطلقه لا المشروطه کالحجّ .

۲ - وتعریف آخر قد نسبه صاحب التقریرات إلی السیّد عمید الدِّین ، وتبعه صاحب «الفصول» وهو :

أنّ الواجب المطلق ما لا یتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامّه الأربعه - من البلوغ والعقل والعلم والقدره - علی شیء، والمشروط ما هو بخلافه .

فأورد عليه أيضاً: بعدم شموله لمثل الصلاه، لتوقّف وجوبها بعد تلك الشرائط الأربعه على الوقت أيضاً ، فحينئذٍ يكون واجباً مشروطاً مع كونها واجباً مطلقاً فالتعريف غير جامع.

فإذا اختلّ التعريف من جهه الجامعيّه، فيرد عليه أيضاً من جهه المانعيّه أيضاً كما لا يخفى ، لأنّه مع كونها من الواجبات المطلقه تدخل تحت تعريف الوقت بالمشروط أيضاً .

٣ - وتعريف ثالث: كما عن جماعه، ومالَ إليه بل اختاره صاحب «التقريرات» وتبعه صاحب «الكفايه» والمحقّق الخمينى والخوئى كما هو الحقّ، وهو:

إنّ كلّ مقدّمه لا يتوقّف عليها وجوب الواجب ، فالواجب مطلقٌ بالنسبه إليها، وكلّ مقدّمه يتوقّف عليه وجوب الواجب، فالواجب مشروط بالنسبه إليها ، فالصلاه مثلاً مشروطه بالنسبه إلى الزوال، ومطلقه بالنسبه إلى الطهاره ، وهكذا فى سائر الموارد .

فعلى هذا يمكن أن يكون الواجب متّصفاً لكلّ من وصفى الإطلاق والتقييد بالنسبه إلى كلّ واحده من المقدّمه، فتكون الصلاه مثلاً مطلقه بالنسبه إلى الطهاره، وذلك يجب تحصيلها عند فقدها ، ومشروطه بالنسبه إلى وقت الزوال ، وهكذا يكون فى مثل الحج، حيث أنّه واجب مطلق بالنسبه إلى بعض المقدّمات كالإحرام والختان للرجال، ومشروطاً بالنسبه إلى الاستطاعه ، فوصفى الإطلاق والتقييد وصفان إضافيّان لا حقيقيّان .

قال المحقّق الخراسانى: وأمّا كون التعريف لهما بما قد عرفت تعريفاً حقيقيّاً،

كتعريف الشـىء بالجنس والفصل، حيث يطلق عليه بالحدّ أو بالجنس والغرض، حيث يطلق عليه بالرسم الذى هو تعريفٌ بحقيقه الشـىء وكنهه ، أو تعريفاً لفظيّاً وهو المسـمّى بشرح الاسم ، كما إذا قيل فى جواب السُعدانه ما هى ؟ أنّها نبتٌ ، أو الرمد ما هو؟ إنّه داء .

ففيه كلام من جهه إمكان دعوى كونه تعريفاً حقيقيّاً بالنسـبه إلى مثل هذه الاُمور ؛ لأنّ الجنس والفصل فى كلّ شىء يناسب مع ذلك الشىء ، فحقيقه الإطلاق ليس إلاّ بمعنى الإرسال، فهو صادق حقيقه للواجب بالنسبه إلى بعض المقدّمات دون بعض .

هذا، ومزيد الكلام فيه موكول إلى محلّ آخر وهو بحث العام والخاص إن شاء اللّه تعالى .

***

فی متعلّق الشرط الواجب المشروط

بحث فی متعلّق الشرط الواجب المشروط

أقول: یقع الکلام فی أنّ الشرط الواجب المشروط هل هو:

۱ - راجع إلی الهیئه والطلب، حتّی یثمر بأن لا یکون الوجوب والطلب فعلیّاً قبل تحقّق الشرط ، وهذا هو الذی ذهب إلیه صاحب «الکفایه» وتبعه علیه عدّه من الاُصولیّین ، کما أنّه مقتضی القواعد العربیّه فی تعلیق الطب والجزاء علیه، کما اعترف بذلک بعض من خالف فی أصل المسأله .

۲ - أو راجع إلی المادّه والموضوع لبّاً، وإن کان فی الظاهر متعلّقاً بالهیئه، حتّی یثمر بکون الطلب والبعث فی الواجبات المشروطه فعلیّاً وموجوداً قبل تحقّق الشرط ، برغم أنّ الواجب یبقی تعلیقیّاً ، وهذا هو الذی التزم به الشیخ الأنصاری کما فی تقریراته ، والظاهر تفرّده فیه إذ لم یشاهد من المتأخّرین من یوافقه .

۳ - أو یکون کلّ واحد منهما صحیحاً وواقعاً ، فتارهً یکون کالأوّل ، واُخری کالثانی ، وهذا هو الذی ذهب إلیه المحقّق العراقی قدس سره والخمینی والبروجردی ، وهو الحقّ عندنا .

أقول: فلا بأس أوّلاً بالإشاره إلی ما هو المحذور فی إرجاع القیود إلی الهیئه فی مقام الثبوت ، فإذا دفعنا الامتناع عقلاً وبحسب العرف، فنرجع إلی ما هو فی مقام الإثبات .

فنقول : بأنّ المستفاد من کلام الشیخ - حسب ما حُکی عنه، أو یمکن أن یستدلّ به للامتناع ولو لم یقل به الشیخ قدس سره - هو اُمور :

الأمر الأوّل : إنّ مفاد الهيئه وهو الطلب معدود من المعانى الحرفيّه غير ملحوظ استقلالاً ؛ لأنّه اندكاكى فيكون جزئيّاً، فما لم يكن الشىء موسّعاً كيف يمكن تضييقه وتقييده ، فإنّ هيئه الأمر والنهى موضوعان بالوضع العام والموضوع له الخاصّ، لأنّه يكون لخصوصيّات الطلب وجزئيّاته لا لمفهوم الطلب ، وإذا كان الموضوع له للهيئه جزئيّاً، فكيف يتصوّر تقييدها، إذ الإطلاق والتقييد إنّما يجريان فى المفاهيم الكلّيه .

الأمر الثانى : إنّ تقييد شىء لابدّ أن يكون مع اللحاظ الاستقلالى، وهو من المعانى الاسميّه ، والحال أنّ الهيئه تعدّ من المعانى الحرفيّه، ولأنّها كانت من اللّحاظ الآلى الاندكاكى لا الاستقلالى ، فالتقيّد موجب لخروجها عن معنى الحرفى ، وهو خلف .

الأمر الثالث : وهو العمده كما عن «المحاضرات»، وهو أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يستلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، والإيجاب عن الوجوب الذى هو مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود، وهو غير معقول .

والعلّه فيه: أنّه لا ريب فى استحاله التفكيك بين الإيجاد والوجود فى التكوينيّات، حيث أنّهما متّحدان ذاتاً وحقيقةً ، والاختلاف الموجود بينهما اعتبارى ، وكذا الحال فى الإيجاب والوجوب فى التشريعيّات ، فعليه لابدّ أن يكون رجوع القيد إلى المادّه لبّاً وإن كان راجعاً بحسب الظاهر إلى الهيئه، لئلاّ يستلزم المحال المذكور .

الأمر الرابع : هو الذى استدلّ به الشيخ بما خلاصته:

إنّ الإنسان إذا توجّه إلى شىء والتفت إليه، فلا يخلو: إمّا أن يطلبه أو لا

يطلبه ، ولا ثالث لهما . ولا كلام فى الثانى منهما .

وعلى الأوّل: لا يخلو بأن تكون الفائده:

تارةً: مترتّبه على طبيعى ذلك الشىء، من دون دخاله خصوصيّه فيه من الخصوصيّات .

واُخرى: ماتكون الفائده على صوره وجود خصوصيّه وفى حصّه خاصّه منه.

ثمّ قد يكون ذلك القيد الدخيل فى حصول الفائده :

تاره: من الاُمور الاختياريّه للمكلّف .

واُخرى: غير اختياريّه .

وعلى الأوّل: قد يكون القيد بنفسه مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهاره للصلاه .

واُخرى: ما لا يكون كذلك ، بل اُخذ مفروض الوجود، وذلك كالاستطاعه بالإضافه إلى الحجّ .

فعلى هذا يكون الثانى لا ـ محاله مأخوذاً مفروض الوجود فى مقام الطلب والبعث، لعدم صحّه تعلّق التكليف به ، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد اختياريّاً للمكلّف أو غير اختيارى، كالزوال للصلاه والاستطاعه للحجّ ، والأوّل للثانى والثانى للأوّل .

فعلى جميع المقادير، يكون قد تعلّق الطلب المطلق الفعلى بالمطلوب المقيّد المعلّق الاستقبالى، وهذا هو معنى كون رجوع التقييد إلى المادّه لبّاً .

ولا فرق فيما ذكرنا:

بين الالتزام بمذهب الأشاعره القائلين بأنّ الأحكام تابعه للمصالح

والمفاسـد الموجوده فى نفس الأحكام، حيث أنّ الأمر أوضـح، لما قـد عرفت من أنّ المصـلحه كامنه فى الحكم المطلق المتعلّق على المطلوب المقيّد كما علمت ممّا قلناه .

أو كـانت الأوامر والنواهى والأحكـام تـابعه للمصالـح والمفاسـد الموجوده فى المتعلّق بين المـأمور به والمنهى عنه ؛ لأنّ الطلب المنقـدح فى نفس الآـمر والطـالب فى كلّ منهما شـىءٌ واحـد، لا اختلاف فيه، وإنّما الاختلاف راجع إلى التعبير، وهو راجع إلى الفعـل لبّـاً، إذ الفعل هو الـذى يختلف مصالحه ومفاسـده باعتبار القيود الطارئه عليه لا الطلب والبعث، كما لايخفى. انتهى كلامه بتوضيح منّا(١).

وأمّـا الجواب عن الـدليل الأـوّل، فنقول : بأنّـا وإن التزمنـا فى المعنى الحرفى كون الوضع فيه عامّـاً والموضوع له خاصّـاً ، لأـنّ له وجود انـدكاكى فى الطرفين أو فى طرف واحـد ، إلاّـ أنّ الكلّيه والجزئيّه لا تلاحظان فى المعنى الحرفى بنفسـيهما ، بل الحالتان تلاحظان فى متعلّقهما ، فإن كان المتعلّق أمراً جزئيّاً، كان معنى الحرفى فيه كذلك ، وإن كان كليّاً فهو أيضاً كذلك ، فعلى هذا التقـدير مجرّد كون الموضوع له فيه خاصّـاً، لاـ يمنع عن التقييـد، مع أنّ التقييـد والإطلاـق كانا فى الأطوار والحالات فى الجزئى الحقيقى لا فى ذاته، حتّى يُقال إنّه كيف يمكن فرض سعته، حيث لا يناسب مع جزئيّه الحقيقى .

فعليه يمكن أن يُقال : بأنّ الطلب على قسمين :

تارةً : يتحقّق من دون اختصاصه بحال دون حال،فيطلق عليه أنّه طلب مطلق.

١- مطارح الأنظار: ص٥٣ .

وأُخرى: يتحقّق مع وجود حال أو خصوصيّه دون اُخرى، فيُطلق عليه أنّه طلب مقيّد، ولا محذور فيه .

كما أنّ هـذين العنوانين موجودان فى نفس الأمر، من إرادته النفسانيّه التى كان الطلب حاكياً عنها ، فحيث كان المحكى عنه له حالتان، كذلك الحال فى ما يحكى عنه، فإرجاع التقييد إلى الطلب والوجوب المنتزع عنه، ممّا لا مانع فيه من تلك الجهه .

وأمّا عن الثانى: وهو أنّه كيف يمكن تقييد الهيئه مع أنّه مساوق مع لحاظ الطلب استقلالاً، وهو لا يساعد مع كونه معنى حرفيّاً الذى كان لحاظه آليّاً .

فيمكن الجواب عنه أوّلاً : بما قد عرفت بأنّ التقييد فى الجزئى الحقيقى يكون فى حالاته لا فى ذاته ، واللّحاظ الآلى الذى كان فى الهيئه، كان فى ذاتها التى كانت معنى حرفيّاً لا فى ملاحظتها بلحاظ حال التقييد، الذى يرد على أحواله، فيجوز أن يكون اللّحاظ فيه استقلاليّاً، ولا ينافى معنى جزئيّته بحسب ذاته .

وثانياً : قد ذكرنا فى بحث المعانى الحرفيّه والإخبار والإنشاء، بأنّ التقيّد فى كلّ شىء يكون لحاظه بعد الفراغ عن لحاظ الشىء أوّلاً، سواءً كان الملحوظ الأوّلى من المعانى الاسميّه أو الحرفيّه ، فعلى هذا فلابدّ فى حال التقييد ملاحظته استقلالاً، من دون منافاه مع أصل اللّحاظ الآلى الذى كان فيه .

وقد اُجيب عنه ثالثاً: كما عن صاحب «الكفايه» و «عنايه الاُصول» بأنّ التقييد الذى يحتاج إلى اللّحاظ الاستقلالى، المنافى مع اللحاظ الآلى، إنّما هو التقييد بعد الفراغ عن إطلاق الشىء أوّلاً، ثمّ إيراد التقييد عليه ، وأمّا لو فرض كون الشىء من أوّل إيجاده قد تحقّق متقيّداً ، فحينئذٍ لا يحتاج مثل هذا التقييد إلى

اللحاظ الاستقلالی، حتّی ینافی مع اللّحاظ الآلی الذی قد فرض فی متعلّقه ، وما نحن فیه من قبیل الثانی دون الأوّل .

أقول: ولکن الإنصاف عدم تمامیّه ذلک ؛ لأنّ وصفی الإطلاق والتقیید معدودان من الأوصاف الإضافیّه ، فالشیء ما دام لم یمکن ورود الإطلاق علیه أوّلاً، لا یمکن ورود التقیید علیه ثانیاً ، فلابدّ فی إمکان وقوع التقیید فیه من إمکان وقوع الإطلاق فیه أوّلاً ، فملاحظه کون هذا الشیء مثلاً متقیّداً، لا یکون إلّا أن یلاحظه أوّلاً بصوره الإطلاق فی الذهن، ولو من حیث الأحوال لو کان جزئیّاً حقیقیّاً ، أو من حیث الأجزاء لو کان الشیء کلّیّاً ، فبعد ملاحظته کذلک یلاحظه مع وجود خصوصیّه معه فیصبح متقیّداً ، وهذا هو معنی لحاظه استقلالاً فی حال التقیید ، فهذا الجواب ممنوع.

أمّا قول المحقّق الخمینی: فقد ظهر ممّا ذکرنا عدم تمامیّه ما ذکره حفظه اللّه فی المقام بقوله:

(وثانیاً : أنّه یمکن أن یُقال إنّ التقیید لا یحتاج إلی اللّحاظ الاستقلالی، وإن کان لا یضرّ لحاظه ثانیاً أیضاً ، بل یکفی فیه ما هو حاصل فی ضمن الکلام الذی یحکی عن الواقع إذا کان حکائیّاً، أو یوجد معناه بنفس الاستعمال إذا کان إیجادیّاً، لما عرفت من أنّ الهدف الأعلی لأهل المحاوره، إنّما هو النسب والإضافات)(۱) ، انتهی محلّ الحاجه .

لما قد عرفت منّا بأنّ لحاظ التقیید لا یمکن إیجاده وتحقیقه، إلّا بعد ملاحظه الإطلاق فی الشیء قبله ، فعلی هذا یکون مقتضی هذه التعبّدیّه، لزوم

۱- تهذیب الاُصول: ۱ / ۱۷۵.

لحاظه استقلالاً غير ما هو الملحوظ به أوّلاً ، ولعلّه لما قلنا قد تذكّر نفسه الشريف بالتأمّل فيه فى الإيجاديّات ، مع أنّا نقول لا فرق فيما ذكرنا بين الحكائيّات والإيجاديّات ، وتحقيق الكلام موكولٌ إلى محلّه .

وأمّا الجواب عن الدليل الثالث: وهو استحاله ما يلزم منه التفكيك بين الإيجاب والوجوب ، فقد أجاب صاحب «الكفايه» عنه بعد بيان الإشكال بقوله :

(فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المُنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط .

قلت : المُنشأ إذا كان هو الطلب مع تقدير حصوله، فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلّا لتخلّف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان ، فتأمّل جيّداً) . انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى أنّ كلامه وجوابه مصادره ظاهره ؛ لأنّه لم يجب عن الإشكال الوارد بأنّه إذا كان الطلب موجوداً على فرض حصول الشرط، مع كون الإنشاء والإيجاب فعليّاً، يلزم مع كون الوجوب بعد حصول الشرط تفكيك الإيجاب عن الوجوب ، حيث يعود المحذور فى التشريعيّات، كما يستحيل التفكيك بين الإيجاد والوجود فى التكوينيّات .

قال المحقّق الخمينى: فى معرض جوابه عن الإشكال:

(وفيه: أنّ الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتباريّات التى لم تُشمّ ولن تشمّ رائحه الوجود حتّى يجرى عليه أحكام الوجود .

ولعمرى! أنّ ذلك هو المنشأ الوحيد فى الاشتباهات الواقعه فى العلوم الاعتباريّه، إذ الإيجاد الاعتبارى لا مانع من تعليقه ، ومعنى تعليقه أنّ المولى بعث

عبـده على تقـديرٍ وألزم وحتّم شـيئاً عليه لو تحقّق شـرطه، ويقـابله العـدم المطلق ؛ أى إذا لم ينشأ ذلك على هـذا النحو) ، انتهى كلامه(١) .

أقول: ولكنّ الإنصاف عدم تماميّه ما ذكره حفظه اللّه ؛ لأنّ كون الاُمور الاعتباريّه أهون وأيسر من الأعيان والاُمور الحقيقيّه ، أمرٌ مسلّم غير قابـل للإنكـار ، إلاّـ أنّه لا يوجب أن يكون فى مقام الموارد قابلاً للافتراق بينهما ، وممّا لا يقبل هـذا المعنى يكون هو هذا المورد ، إذ لا يخفى كما لا يمكن فرض التفكيك بين الإيجاد والوجود فى التكوين ، كذلك لا يمكن تحقّقه بين الإيجاب والوجوب فى التشريع.

وبالجمله: إنّ الهويّه الواحده لها نسبتان : نسبتها إلى فاعلها ، ونسبتها إلى قابلها .

فباعتبار الاُولى يسـمّى بالإيجاد فى التكوين والإيجاب فى التشريع ، وباعتبار الثانيه وجود فى الأوّل ووجوب فى الثانى ، ولا يعقل تحقّق إحدى النسبتين من دون تحقّق الهويّه المزبوره ، وتلك الهويّه سواء كانت حقيقيّه أو اعتباريّه إمّا متحقّقه فالنسبتان كذلك ، وإمّـا غير متحقّقه فكـذلك النسـبتان ، فعلى هـذا لا يمكن تحقّق نسـبه الفاعل بالإيجاد أو الإيجاب، من دون تحقّق نسـبه القابل وهو الوجود أو الوجوب .

وبعبـاره اُخرى : يسـتحيل الإيجـاد الإنشـائى من دون وجود المعنى الإنشـائى لأنّهما إضافيّان ، فبناءً على ذلك فادّعائه من إمكان التفكيك فى الاعتباريّات دون الحقائق والأعيان، تكون دعوى بلا برهان ، بل عليه البرهان كما عرفت ، هذا .

١- تهذيب الاُصول : ج ١ / ١٧٥ .

فالتحقيق الحقيق للتصديق أن يُقال: بأنّ الطلب سواءً كان صدوره بالإطلاق أو بالتقييد على تقديرٍ، لا يلزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب حتّى يستلزم المحال .

وجه ذلك: أنّ اتّصاف كلّ من الإيجاب والوجوب بوصفٍ يعدّ تابعاً لما هو منشأ هذا الوصف :

فإن كان منشأه الإنشاء المطلق والطلب المطلق ، لزم أن يكون كلّ من الإيجاب والوجوب متّصفاً بالإطلاق؛ أى الإيجاب الإطلاقى والوجوب الإطلاقى.

وإن كان منشأه الإنشاء على تقدير والطلب التقديرى، يلزم أن يكون الإيجاب التقديرى والوجوب كذلك، أى كان إيجابه تقديريّاً ، فوجوبه كان كذلك .

فبعد إنشاء وجوب الإكرام عند مجيئ زيد بقوله : (إن جاءك زيد فاكرمه) ، فكما أنّ الإنشاء التقديرى فى الحال موجود، كذلك يكون الطلب التقديرى أيضاً موجوداً .

نعم ، يصبح ذلك الطلب بعد حصول الشرط طلباً فعليّاً ، كما هو الحال فى الوجوب فى ذلك الوقت والإيجاب حيث أنّ كليهما فعليّاً ، فعليه لا يستلزم التعليق فى الهيئه والطلب تفكيكاً بين الإيجاب والوجوب كما عرفت .

وأمّا الجواب عن الدليل الرابع:

أوّلاً : إنّ رجوع القيود فى تمام الموارد لبّاً إلى المادّه غير صحيح، لأنّه يستلزم فى بعض الموارد بما هو أمرٌ محال ، وهو فيما إذا كان الشيء المطلوب بإطلاقه دخيلاً فى رفع المفسده المتوجّهه إليه لا الشيء المقيّد؛ لأنّ تقييده موجبٌ

لجلب المفسده ، وهذا كما يشاهد فى مثل الكفّارات أو أوامر الأطبّاء لشرب الدواء لإزاله المرض، فإنّ القيود فى هذه الموارد لو رجعت إلى المادّه، لزم أن يُقال فى مثل : (إن ظاهرت اعتق رقبه) ، أنّ العتق بإطلاقه لا يكون دافعاً للمفسده المتوجّهه إلى المكلّف بالظهار ، بل العتق المقيّد بوجود الظهار يكون دافعاً ، مع أنّ القيد بنفسه يكون حاكياً للمفسده ، فكيف يكون دافعاً ورافعاً؟، وهكذا فى مثل قول الطبيب : (إن مرضت وشدّد عليك الصفراء فاشرب السقمونيا) فإنّ شربه المطلق رافعٌ للمرض لا الشرب المقيّد بازدياد الصفراء، إذ هو جالب للمرض لا رافع له ، فلا محيص فى أمثال هذه الموارد التى هى كثيره فى الشرعيّات، من رجوع القيد إلى الهيئه لا المادّه كما لا يخفى .

ومن هذا القبيل أيضاً من الاشكال: ما لو كان رجوع القيد إلى المادّه مستلزماً لما هو غير ممكن عقلاً، وهو كما لو كان القيد من الشرائط العامّه، وكان المتعلّق ذا مصلحه مطلقاً من دون قيد ، ولكن المانع أوجب رجوع القيد إلى الهيئه للمنع عقلاً من البعث المطلق عليه، وإن كان المطلوب واقعاً مطلقاً ، كما لو غرق ابن المولى فى الماء ، ولكن العبد عاجز عن إنقاذه، فيقول المولى إن قدرت فانقذه ، فلا إشكال حينئذٍ من رجوع القيد إلى الهيئه ؛ أى عند عدم القدره لا يكون الطلب الحالى موجوداً، لاستلزامه أمراً محالاً ، مع أنّ المادّه – وهو إنقاذ الابن – مطلوب واقعاً مطلقاً، سواء كان قادراً أو عاجزاً أم لا .

وثانياً : أنّ رجوع القيود إلى المادّه فى جميع الموارد، يستلزم ما لا يمكن الالتزام به، حتّى عن مثل الشيخ الأعظم رحمه الله .

توضيح ذلك منوط على بيان مقدّمه، وهى :

إنّ الفرق بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه، يكون فى تعلّق التكليف إلى

تحصيل القيد فى الأوّل، وتعلّقه بوجوب تحصيله فى الثانى ، والعلّه فى ذلك أنّه إذا كان الطلب مطلقاً من غير تقييد ذلك القيد المفروض، فيجب على المكلّف تحصيله ، ولعلّه من هذا القبيل الطواف حول البيت ورمى الجمرات، وأمثال ذلك ، حيث أنّه يستفاد من نفس هذا الدليل وجوب احداث البيت وتعميره، لتحصيل الطواف الواجب المطلوب مطلقاً ، هذا بخلاف ما لو كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فحينئذٍ لا يكون الطلب موجوداً إلاّ مع حصول القيد بنفسه ، وهو كما فى الاستطاعه فى الحجّ، فإنّه مع عدم الاستطاعه لا يجب تحصيلها، لعدم وجود طلب حينئذٍ حتّى يجب تحصيلها ، بل الطلب يوجد مع وجود الاستطاعه .

والنتيجه المستفاده من هذه المقدّمه: فى المقام أنّه لو سلّمنا كلام الشيخ من رجوع القيد لبّاً فى جميع الموارد إلى المادّه، وكانت الهيئه مطلقه، فيلزم القول بوجوب تحصيل الاستطاعه فى الحجّ والنصاب فى الزكاه، لإطلاق الطلب والهيئه ، مع أنّه باطل قطعاً حتّى عنده رحمه الله ، حيث تفطّن إلى هذا الإشكال فتصدّى لدفعه ، ولا بأس بذكره والنظر فيه :

فقال ما خلاصته : إنّ الغرض على قسمين:

تارةً: قد يكون مترتّباً على شىء على الإطلاق، لأنّ المصلحه الموجوده فيه كانت كذلك، وهو كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره، حيث أنّه لا تكون مصلحه الصلاه متقيّده بوجود الطهاره ، بل المصلحه كانت فيها ويجب تحصيلها ولو بتحصيل الطهاره خارجاً .

واُخرى: تكون المصلحه مترتّبه بشرط أن لا يشمل التكليف للقيد، وإلاّ لو شمله التكليف لخرج عن المصلحه .

وبالجمله : ترک شمول التکلیف لذلک القید، موجبٌ لوجود مصلحه فی الشیء وإلاّ لخرج عنها ، ومن هذا القبیل الاستطاعه للحجّ، فإنّ الطلب وإن کان مطلقاً إلاّ ـ أنّه یشمل الحجّ مع وجود الاستطاعه، لو لم تکن الاستطاعه داخله تحت التکلیف فی تحصیلها، وإلاّ ـ لخرج الحجّ عن المصلحه کما یخرج القید عن المصلحه أیضاً ، فعلی هذا لا یوجب رجوع القید إلی المادّه وإطلاق الهیئه، وجوب تحصیل القید فی جمیع الموارد، وهو المطلوب ، انتهی محصّل کلامه(۱) .

ولکنّه مخدوش أوّلاً : بأنّه إذا فرض کون المصلحه الموجوده فی الشیء منوطاً علی وجود القید من دون تعلّق التکلیف به ، فهو بنفسه یوجب تعلّق القید بالطلب ؛ لأنّ معنی ذلک - خصوصاً علی مسلک العدلیّه، من تبعیّه الأحکام للمصالح والمفاسد الموجوده فی المأمور به والمنهی عنها - أنّ الفعل الذی یکون مرکزاً للطلب، إنّما یکون صوره وجود هذا القید، فله حینئذٍ مصلحه ویوجب تحقّق الطلب فیه، وإلاّ لا مصلحه فیه، کما لا طلب له، فلیس هذا إلاّ معنی التقیید فی الهیئه .

فدعوی إطلاق الطلب والهیئه، مع کونه مقیّداً بحصول القید بنفسه لا مع التکلیف، لا یخلو عن تهافت .

وثانیاً : أنّ فرض کون المصلحه منوطه بعدم تعلّق التکلیف للقید، یوجب إشکالین:

الإشکال الأوّل: هل المقصود من تلک المصلحه المتوقّفه علی ترک الطلب، هی المصلحه المربوطه بنفس المأمور به کالحجّ .

۱- مطارح الأنظار : ص ۴ و ۵۳ .

الإشكال الثانى: أنّ المصلحه المتوقّفه على ترک المطلوب هى إمّا المصلحه الموجوده فى القيد أو کلاهما .

والـذى يظهر من صدر کلامه إلى ذيله هو الأخير ، مع أنّه من الواضح أنّ المصـلحه کامنه فى المأمور به فقط لا فى القيود ، فهى دخيله فى تحقّق المصـلحه الموجوده فى المأمور به ، إلاّ أن يکون القيد بنفسه واجباً مستقلاًّ اُخذ شرطاً فى واجب آخر ، فلا يبعد أن تکون الطهاره هکذا . وأمّا مثل الاستطاعه التى کانت مورداً للبحث فلا .

أقول: يبقى الکلام فى خصوص مصلحه المقيّد حيث نقول :

کيف يمکن أن تکون المصـلحه منوطه بعدم التکليف الذى هو أمرٌ عدمىّ، إذ الأمر العدمى لا يمکن أن يؤثّر ويقتضى المصلحه .

نعم ، يمکن أن يکون عدم شىء موجباً لتأثير المقتضى فى اقتضائه، المسمّى حينئذٍ بعدم المانع .

وبعبـاره اُخرى: يمکن أن يقرّر کلامه کـذلک، بـأنّ وجـود المصـلحه فى الحـجّ کـان متوقّفـاً على حصول الاسـتطاعه بنفسـها لا بتحصيلها ، فهو أمرٌ وجودىّ لا عدمىّ .

ولکن يعود المحـذور حينئذٍ ؛ لأنّ الطلب إذا کان مطلقاً، الکاشف عن إطلاق المصـلحه، فيوجب إيجاب القيد لا حصوله بنفسه ، کما هو الفارق بين الواجب المطلق والواجب المشروط .

وإن لم يکن مطلقاً، فيکشف عن عدم إطلاق المصـلحه ، فلا يجب حينئذٍ تحصـيل القيد، لعدم وجوب الواجب قبله ، فيلزم حينئذٍ رجوع القيد إلى الهيئه لا

إلى المادّه، كما قاله الشيخ قدس سره .

وبالجمله: فإذا عرفت رفع جميع الإشكالات المتوهّمه، فى رجوع القيد إلى الهيئه،وعلمت بأنّه لا يستلزم أمراً محالاً فيمقام الثبوت ونفس الأمر،وكان بحسب الواقع كلاهما ممكناً، تصل النوبه إلى البحث فى مقام الإثبات والوقوع الخارجى.

البحث فى مقام الإثبات:

نقول : لا إشكال بأنّ الواقع فى الخارج ليس إلاّ رجوع القيد إلى الهيئه، لأنّه مقتضى ظاهر القضيّه الشرطيّه، من ترتّب الجزاء - سواءً كان إخباراً أو إنشاءً - على مفاد الشرط، مثل قوله: (إذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) فى الاخبار ، وقوله: (إن جاءك زيد فاكرمه) فى الإنشاء ، حيث أنّ الظاهر منها أنّ وجود النهار ووجوب الإكرام مشروط بطلوع الشمس ومجيى ء زيد، كما عليه أهل المحاوره .

بل قد يمكن أن يدّعى أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يكون أصلاً ومقدّماً فى جميع الموارد، فيحمل عليه فى جميع موارد الشروط ، إلاّـ أن تكون القرينه دالّهً على رجوعه إلى المادّه، أو كان مورداً لم يمكن الرجوع إلى الهيئه ، إمّـا من جهه وجود مانع ، أو لفقدان المقتضى .

كما أنّه يجب فى بعض الموارد رجوع القيد إلى الهيئه، ولا يمكن أخذ الإطلاق فى الوجوب بواسطه إطلاق الهيئه :

۱ - إمّا من جهه فقدان المقتضى لأخذ الوجوب مطلقاً، كما فى وجوب الصلاه بعد الوقت، حيث لا اقتضاء فى الصلاه قبل دخول الوقت .

۲ - أو كان لوجود مانع فى فعليّه الحكم والتكليف ، وإن كان الاقتضاء فيه موجوداً قطعاً .

ولا يبعد أن تكون الأحكام الواقعيّه بالنسبه إلى الأحكام الظاهريّه الثابته بالأُصول من هذا القبيل ؛ أى جُعل الأحكام الظاهريّه فى ظرف الشكّ فى الواقع فعليّاً، ولم يحكم بفعليّه الأحكام الواقعيّه ما لم ينكشف الخلاف، وكان ذلك لوجود المانع فى الحكم بفعليّه الأحكام الواقعيّه، من لزوم العسر والحرج والمشقّه الشديده، أو اختلال النظام أو المعاش فى بعض الموارد، أو غيرها ممّا لا يجوّزه العقل والعقلاء، ولا يرضاه الشارع ، وإلّا فإنّ أصل الاقتضاء فى تلك الأحكام الواقعيّه موجودةً قطعاً .

أقول: ولعلّه من هذا القبيل فعليّه بعض الأحكام فى عصر حضور المهدى عليه السلام ، حيث أنّ أصل وجود المقتضى فيها محرز قطعاً ، إلّا أنّ المانع - وهو عدم تحقّق ما هو المستعدّ لإجراء تلك الأحكام فى الناس - موجودٌ فيمنع عن فعليّته ، كما هو الأمر كذلك فى فعليّه بعض الأحكام فى صدر الإسلام، حيث كان فعليّتها مندرجةً بتدرّج قوّه استعداد الناس لتحمّلها وأمثال ذلك ، فخطابات هذه الأحكام لا تكون فعليّه إلّا بعد تحقّق شرطها ، فكلّ حكم يثبت قيده وشرطه يصبح فعليّاً ، والوجوب فيه حاليّاً ، وكلّ ما لا يكون كذلك فالحكم فيه أيضاً يكون تقديريّاً .

وخلاصه الكلام: فثبت من جميع ما قلناه، إنّ الحقّ فى المسأله هو القول بالتفصيل:

من أنّه قد يرجع القيد إلى المادّه،فلازمه إطلاق الوجوب ولزوم تحصيل القيد.

وقد يرجع إلى الهيئه، فلازمه تقييد الوجوب وعدم وجوب تحصيل القيد ، فليتأمّل .

***

فى موانع رجوع القيد إلى الهيئه

البحث عن موانع رجوع القيد إلى الهيئه

أقول: ثبت ممّا ذكرناه أنّ المشهور على أنّ الواجب المشروط، لا يمكن أن يكون الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط فعليّاً ، بل يكون تقديريّاً كما حقّقناه سابقاً بالتفصيل فلا نعيده، لكن هناك إشكالات لبعض الأعلام يقتضى المقام التعرّض لها لما فيها من الفائده، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

الإشكال الأوّل: أنّه لا يمكن الذهاب إلى رجوع القيد إلى الهيئه والطلب، لاستلزامه الاستحاله، لوضوح أنّ الطلب والحكم ليس إلاّ الإراده التشريعيّه ، فكما أنّ الإراده إذا تحقّقت لا يمكن أن تكون معلّقه على تقدير، لأنّها من الاُمور التكوينيّه النفسانيّه وأمرها دائرٌ بين الوجود والعدم ، فإذا تحقّقت تكون فعليّه، وإلاّ فلا وجود لها، لا ما كانت موجوده معلّقه على شرط وقيد ، فهكذا الأمر فى الطلب والحكم الذى هو عباره عن الإراده التشريعيّه ، هذا .

ولكنّه مندفع: بأنّ هناك اختلاف بين الأعلام فى كون الحكم والطلب هل هما عباره عن نفس الإراده أو عن الإراده المظهره، أو لم يكن شيئاً منهما ، بل الحكم والطلب عباره عن البعث والتحريك نحو المطلوب، الناشئ عن الإراده بحيث تعدّ الإراده من مباديها كسائر مقدّماته ؟

وقد قدّمنا ذلك فى المباحث السابقه من أنّ الأقوى عندنا - كما عليه بعض الفحول - هو الأخير بشهاده العرف والعقلاء، بأنّ الإراده تكون من مباديه، لأنّه من الواضح أنّ الأمر إذا تحقّق يوجب انتقال العبد إلى الوجوب، من دون التفات وتوجّه بأنّ الأمر هل صدرَ عن إراده أو لا ، ولذلك ترى أنّ البعث والطلب بأىّ آله

تحقّقت، يوجب تحقّق الوجوب ، بلا فرق فى ذلك بين كونه باللّفظ الكاشف عن الإراده، أو بالإشاره أو غيرها ؛ لأنّ ما هو الملاک فى الحكم وهو البعث قد تحقّق، وهو يكفى فيه .

فعلى هذا التقدير، ليس الحكم والطلب نفس الإراده حتّى يرد ما قيل فيه من أنّ الإراده سببٌ لانتزاع الوجوب لا أنّها نفسه ، وقد عرفت فيما سبق أنّ الوجوب يمكن جعله على تقديرٍ ، كما أنّ الإيجاب أيضاً يكون كذلک .

وبالتالى فما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الحكم عباره عن الإراده التشريعيّه ممنوع جملةً وتفصيلاً.

الإشكال الثانى: أنّ وجوب المقدّمه قبل وجوب ذيها ممتنع، لأنّه ناشئمنه ، فإذا كان بين الوجوبين ملازمه، كان ذلک لوجود الملازمه بين الإراده المتعلّقه بالمقدّمه، وبين الإراده المتعلّقه بذيها ، فتكون الإراده المتعلّقه بالمقدّمه ناشئه عن إراده ذيها ، فلابدّ أن يكون وجوبها بعد وجوبه ، فلو تقدّم وكانت المقدّمه واجبه قبل وجوب ذيها، لزم وجود المعلول قبل وجود علّته، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر، وكلاهما محال .

أقول: وهذا الإشكال يتوجّه على مسلک المشهور، من قولهم بعدم وجوب فعلى لذى المقدّمه، لعدم تحقّق شرطه، مع أنّ مقدّماته يجب تحصيلها قبل الشرط ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بفعليّه وجوب ذى المقدّمه قبل الشرط، واعتبرنا القيد مربوطاً بالواجب ، فحينئذٍ لا يستلزم التفكيک بين وجوب ذى المقدّمه مع وجوب المقدّمه ولا تقدّمه عليه .

أجاب عنه المحقّق الخمينى بما حاصله : أنّ هذا الإشكال وارد لو قلنا بكون

الإراده المتعلّقه بالمقدّمه ناشئه عن الإراده لذيها ، ولكنّه ليس بحقّ إذ الإراده المرتبطه بالمقدّمه تكون بعضها مستقلّه من دون أن تنشأ من الإراده الأخيره ، فيمكن أن تتحقّق الإراده للمقدّمه، ويصير الوجوب فيها غيريّه، من دون أن تكون الإراده لذيها موجوده أصلًا، لعدم كون هذه متولّده عنها، ولا متلازمه معها ، بل ربما لا يكون للمولى بعث إلى المقدّمات ، فالإراده المرتبطه بالمقدّمات تكون مطلقه تحصل من مباديها ، فلا منافاه بين القول بأنّ الإراده لذيها غير فعليّه وبين ما تقدّم من كون الإراده التشريعيّه فى الواجب المشروط فعليّه .

والسرّ فى ذلک: أنّ الملاک فى إراده المقدّمه، هو علمه بتوقّف التوصّل إلى الواجب عليها ، فحينئذٍ :

إن كان ذو المقدّمه مراداً فعليّاً، ومبعوثاً إليه مطلقاً، فلا محاله تتعلّق الإراده الفعليّه بما يراه مقدّمةً بناءاً على الملازمه .

وأمّا إذا كان ذو المقدّمه غير مبعوث إليه، فعلاً ولكن المولى وقف على أنّ له مقدّمات، لابدّ من إتيانها قبل حصول الشرط ، وإلاّ يفوت الواجب فى محلّه بفوتها ، فعند ذلک تتعلّق إراده آمريه على تحصيلها، لأجل التوصّل بها إلى المطلوب بعد تحقّق شرطه .

فظهر أنّه على فرض الملازمه، لا محيص عن تعلّق الإراده بهما) ، انتهى محصّل كلامه(۱) .

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من النظر، لأنّه كيف يمكن أن يفرض شيئاً بأنّه مقدّمه لشىء آخر ، بمعنى أنّه لا يمكن تحقّق الآخر المطلوب فى الخارج إلاّ به ،

۱- تهذيب الاُصول : ج / ۱۷۹ .

فمع ذلک لم یکن الشیء الأوّل - المسمّی بالمقدّمه - مراداً ومطلوباً .

نعم ، ما یشاهد بأنّ المولی قد یرید ویبعث إلی ذیها، من دون بعثٍ وإراده إلی المقدّمات، لیس ذلک من جهه عدم کون المقدّمه مراده ، بل إنّما من جهه أنّه قد فرض تعلّق الإراده بالمقدّمه مفروضاً ومفروغاً عنه بحسب الارتکاز والعقل ، ولهذا یعدّ السؤال عن الآمر عن إرادته للمقدّمات سؤالاً لا یتفوّه به عاقلٌ لشناعته ؛ لأنّ مطلوبیّتها من الواضحات والبدیهیّات الأوّلیّه التی لا تحتاج إلی السؤال ، فلیس هذا بمعنی أنّه لیس له إراده بالمقدّمه وکان ذیها فقط مراداً کما قیل .

وأمّا کون هذه الإراده ناشئه من الإراده المتعلّقه لذیها، فلیس یعنی أنّ الإراده متولّده من إراده اُخری کذلک ، بل المقصود أنّ الإراده المرتبطه للمقدّمات لا تتحقّق بمبادیها، إلاّ بعد تحقّق الإراده لذیها ؛ یعنی إذا علم المولی بالمقدّمیه والتوقّف، وتصوّر أنّ الشیء الفلانی کان مطلوباً، وعلم توقّفه علیه، فقهراً یحصل له بعد ذلک إراده مستقلّه للمقدّمات ، فرتبه هذه الإراده بل وزمانها تکون بعد الإراده المتعلّقه لذیها، فیستحیل أن تتحقّق قبل إراده ذیها ؛ لأنّ الشیء المتأخّر رتبه محالٌ أن یتقدّم علی الآخر، کما لا یخفی ، فثبت الإشکال وعاد المحذور .

وبالجمله: ومن هنا ظهر أنّ ما قاله فی ذیل کلامه: (من أنّ المولی إذا علم أنّ له مقدّمات لابدّ أن یحصّلها قبل الشرط ، وإلاّ یفوت، فعند ذلک تتعلّق الإراده الآمریّه إلی تحصیلها).

لیس فی محلّه ؛ لأنّ هذا العلم لا یخلو حاله إمّا یوجب صدق عنوان المقدّمیّه لتلک الأشیاء أم لا :

فإن أوجب، فلا تکون المقدّمه مقدّمه ، إلاّ إذا کان ذی المقدّمه موقوفاً

عليها ، فإذا كان كـذلك، فلابدّ أن يكون هو مراداً حتّى تكون مقدّماته مراده وإلاّ فلا ، فكيف يمكن أن يكون ذى المقدّمه غير مراده، مع كون مقـدّماتها مراده مع حفظ صدق المقدّميّه عليها، وهو أمرٌ مستحيل ، فلابدّ من البحث عن الجواب من طريق آخر غير ذلك .

ولكن الحقّ أن يُقال: بأنّ الإراده المتعلّقه بالمقـدّمات تابعه لأصل وجود الإراده لـذى المقدّمه، لا بالإراده الفعليّه المتعلّقه لذيها . حتّى يرد ما قيل فيه .

توضـيح ذلـك: بعـد مـا عرفت أنّ ملاـك المقـدّميّه لشـىء، هو كونه موقوفاً عليه، بحيث لولاهـا لما وجـد ذيها ، فإذا ثبت هـذا التوقّف، لابدّ حينئذٍ لمن يريد وجود ذيها فى الخارج مطلقاً أو معلّقاً على تقديرٍ، أن يريد وجود مقدّماته أيضاً، فالمقدّمه بحسب الإـراده تابعه لأصل وجود الإراده لـذى المقـدّمه، لا تابعه للإراده الفعليّه الحاليّه لـذيها، لأنّه قـد يكون وجود ذى المقـدّمه منوطاً بوجود شىء وقيد، مع كون المقدّمه لازمه الوجود قبل تحقّق الشرط، لاحتمال عدم إمكان تحصيل المقدّمه حال وجود القيد .

فحينئـذٍ يصـحّ أن يُقال: بأنّ المقدّمه مراده لأنّ وجود ذيها مراداً ، وأمّا لزوم التبعيّه بين الإرادتين، حتّى فى الفعليّه والتقديريّه، غير معلوم ، بل ربما يمكن دعوى عدمها فى مثل ما نحن فيه .

فعلى هذا يصحّ أن يُقال على مسلك المشـهور المنصور من كون الوجوب فى الواجب المشـروط استقباليّاً مع كون المقدّمه قبل الشـرط واجبـاً حاليّاً، إذا كـانت حالهـا هو ما عرفت من عـدم إمكان وجودها فى حال وجود الشـرط، وإلاّ لما كانت المقـدّمات واجبه، إلاّ بعد تحقّق الشرط كوجوب نفس واجب المشروط .

أقول: هـذا كلّه إذا قلنـا بـأنّ الملاـزمه بين وجوب المقـدّمه ووجوب ذيها، توجب وجود الملازمه بين الإرادتين، وكون المقـدّمه واجبه غيريّه متحقّقه عن وجوب المتعلّق لذى المقدّمه، كما نسب إلى المشهور .

وأمّا إن لم نقل بوجود الملازمه : وقلنا بأنّ وجوبها يكون عقليّاً من دون وجوب شـرعى غيرى للمقـدّمه ، بل لابدّ من تحقّقها من جهه حكم العقـل، إذا يرى بأنّ ذى المقـدّمه لا يتحقّق إلاّ بها ، فلا يحتاج إلى هـذه التكلّفات ، بل يكون حينئـذٍ وجوب الواجب تقـديريّاً مع عدم وجوب شـرعى للمقدّمه ، بل تكون واجبه عقليّه كما عليه صاحب «الكفايه» وعدّه من المحقّقين ، وهذا لا يخلو عن قوّه .

أقول: إذا عرفت الجواب عن ما أورد على المشهور، بناءً على الملازمه وغيرها ، نرجع إلى كلام صاحب «الكفايه» قدس سره فهو بعدما ذكر بأنّ المقدّمات الوجوديّه - على مسلك الشيخ الأنصارى - تكون واجبه قبل الشرط، لكون الوجوب على مسلكه حاليّاً دون الواجب ، قال هذا فى غير المعرفه والتعلّم من المقدّمات .

وأمّا المعرفه: قال المحقّق الخراسانى فى الكفايه:

(فلا يبعد القول بوجوبها، حتّى فى الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه ، لكنّه لا بالملازمه بل من باب استقلال العقـل بتنجّز الأحكـام، على الأنـام بمجرّد قيـام احتمالها، إلاّ مع الفحص واليأس عن الظفر بالـدليل على التكليف، فيسـتقلّ بعـده بالبراءه، وأنّ العقوبه على المخالفه بلا حجّه وبيان، والمؤاخذه عليها بلا برهان ، فافهم) . انتهى كلامه(١) .

١- كفايه الأُصول : ج١ / ١٥٨ .

فیرد علیه أوّلاً ـ : بأنّ معرفه الأحکام والتعلّم لها، لا ـ تکون بأقسامها من المقدّمات الوجودیّه للواجب، حتّی یستدلّ بذلک الاستدلال الذی ذکره صاحب «الکفایه» ؛ لأنّه:

تارهً: تکون معرفه الأحکام متوقّفه علیها الموافقه التفصیلیّه للأحکام ، فحینئذٍ لو قلنا بوجوب الموافقه التفصیلیّه عقلًا، کانت المعرفه واجبه عقلاً .

وإن قلنا بوجوب الموافقه التفصیلیّه شرعاً، فتجب المعرفه شرعاً، کالصلاه إلی القبله عیناً أو جههً لمن اشتبهت علیه القبله، حیث تجب الصلاه إلی أربع جهات لتحصیل الموافقه التفصیلیّه، فإنّه لو لم یعرف المسأله ربما صلّی إلی جهه واحده فیتحقّق الموافقه الاحتمالیّه ، فلا یقطع بالمخالفه بترک الصلاه إلی القبله ، لکن لا یحصل بذلک الموافقه التفصیلیّه .

واُخری : قد تکون الموافقه القطعیّه متوقّفه علی المعرفه، لعدم إمکان الاحتیاط من باب الاتّفاق، کما لو علم بوجوب أحد أمرین لا یمکنه فعلهما معاً ، کما لو علم أنّه نذر إمّا علی الإقامه فی یوم کذا وساعه کذا فی المسجد، أو فی حرم الإمام علیه السلام ، فإنّ الموافقه الواقعیّه غیر متوقّفه علی العلم بالواجب، لإمکان فعل أحدهما، فیصادف کونه هو الواجب الواقعی ، ولکن الموافقه العلمیّه به موقوفه علیه، لأنّه إذا علم ما هو الواجب علیه، أمکنه حینئذٍ العلم بالموافقه القطعیّه ، وهذا هو الغالب فی الناس من لزوم تحصیل العلم فی أطراف العلم الإجمالی، کما لا یخفی .

وثالثه : قد تکون المعرفه من المقدّمات الوجودیّه للواجب ، وهو کما لو فرض فیما إذا استلزم ترک المعرفه إلی ترک الواجب، وهو کما فی حال نوع الناس

بالنسبه إلی بعض الأحکام، نظیر وجوب صلاه الجمعه فی عصر الغیبه، حیث أنّ الجهل به قد یؤدّی إلی ترکها ، ففی ذلک یمکن إجراء ذلک البحث من أنّ المعرفه الکذائیّه هل هی واجبه بوجوب الواجب إطلاقاً وتقییداً، قبل تحقّق الشرط وبعده ، أم لابدّ من التفصیل ، فإطلاق کلام صاحب «الکفایه» فی وجوب المعرفه فی ذلک - مع ما قد عرفت من خروج الفردین منه - لا یخلو عن إشکال، إلاّ أن یکون مقصوده خصوص الأخیر فقط ، فلابدّ من البیان ، هذا أوّلاً .

ویرد علیه ثانیاً : أنّ استدلاله قدس سره بوجوب تحصیل المعرفه والتعلّم، بما ذکره من قیام احتمال تنجیز الأحکام للإمام، واستقلال العقل بذلک، إلاّ أن یفحص وحصل الیأس عن الظفر بالدلیل ، غیر مناسبٍ لا من جهه وجوب تحصیل المعرفه، لأنّ ذلک لا یقتضی وجوب تحصیل المعرفه ، بل مقتضاه عدم جواز الرجوع إلی أصل البراءه أو نحوه ممّا یسوغ ترک الواقع .

وبعباره اُخری : ذاک یوجب إیجاب الاحتیاط لإدراک الواقع ، وأمّا وجوب تحصیل المعرفه لما هو الواقع، فلا یوجبه .

فالأولی فی الجواب أن یُقال : بأنّ وجوب المعرفه والتعلّم:

تارهً : یفرض من حیث الثبوت .

واُخری : من حیث الإثبات .

فأمّا الکلام فی الأوّل: فإنّه یتصوّر وجوبها علی أنحاء أربعه:

تارهً : یُقال بالوجوب النفسی التهیّئی کما ذهب إلیه صاحب «المدارک» وغیره من الفقهاء والاُصولیّین .

واُخری: یُقال بالوجوب الإرشادی العقلی من جهه احتمال فعلیّه التکلیف

قبل الفحص ، وقلنا بتنجّز هذا الاحتمال كما عليه صاحب «الكفايه» .

ثالثه : بالوجوب الإرشادی العقلی من باب حفظ غرض المولی، فإنّه یجب علیه عقلًا إحراز تحصیله من غیر فرق بین الواجبات المطلقه والمشروطه، بعد الشرط وقبله .

رابعه : الوجوب الغیری المولوی الاستقلالی، من باب الملازمه، بناءً علی عدم وجود حکم العقل وإلّا یکون إرشادیّاً .

وأمّا فی مقام الإثبات: فیمکن أن اختیار الأوّل إن تمّت دلاله الأخبار علی إثبات وجوب التعلّم، قبل تحقّق شرط وجوب الواجب - کما فی الفرض الآخر کما سیأتی بحثه إن شاء اللّه فی خاتمه الاُصول - وهو ممّا لا کلام فیه ، وتفصیل البحث فیه موکولٌ إلی محلّه .

کما أنّه لا إشکال فیه إن قلنا بالوجوب الإرشادی العقلی، من جهه تحصیل غرض المولی، کما عرفت منّا سابقاً بأنّ العقل فی تلک الموارد حاکمٌ بذلک، والعقل بنفسه یکفی ولا نحتاج إلی دلیل آخر لإثبات وجوب تحصیل المقدّمات .

وأمّا إن قلنا بالوجوب الغیری الاستقلالی من باب الملازمه، أی بأن لم نقل بوجود حکم العقل هنا ، بل أردنا إثبات وجوب المعرفه والتعلّم من وجوب نفس ذلک الوقت، بما أنّها مقدّمه وجودیّه له ، فحینئذٍ :

۱ - إن کان وجوب الواجب مطلقاً ولا قید فیه، فلا بحث فیه من حیث تعلّق الوجوب بمقدّماته، منها المعرفه.

۲ - وأمّا إن کان الواجب مشروطاً بوجود الشرط والقید ، فمع تحقّق ذلک الشرط وفعلیّه الوجوب، وکونه متمکّناً من تحصیل الأحکام من دون لزوم ترک

الواجب ، فلا إشكال أيضاً فى وجوب مقدّماته ومنها المعرفه .

فيبقى الإشكال فى صوره واحده، وهو ما لم يقدر على إتيان الواجب بعد تحقّق الشرط ، بل لابدّ أن يكون التعلّم قبل الشرط .

فحينئذٍ السؤال المهمّ هو أنّه هل يمكن القول بوجوبها فعلاً، مع عدم كون وجوب الواجب فعليّاً أم لا؟

فعلى مسلك من يقول بأنّ وجوب الواجب المشروط حالى قبل الشرط - كالشيخ قدس سره - فيترشّح عنه وجوب لذلك أيضاً .

وأمّا على المسلك المشهور من أنّ وجوب الواجب استقبالى، فقد عرفت الإيرادات التى أوقعوها ، وعلمت الأجوبه عنها ، وقلنا إنّ إمكان كون الإراده المتعلّقه بالمقدّمات ومنها المعرفه، تابعه لأصل وجود الإراده للواجب، لا تابعه لتمام كيفيّاتها ، فلا فرق بين المعرفه وغيرها من المقدّمات، إلاّ من جهه القول بالوجوب النفسى التهيّئى المستفاد من الأخبار الوارده فى ذلك، من الاعتراض للمتخلّف والعاصى بقوله تعالى: (هلّا تعلّمت) إذا أجاب بأنّه كان جاهلاً، بخلاف سائر المقدّمات كما لا يخفى على المتأمّل.

وعليه ، فاستثناء صاحب «الكفايه» لمثل المعرفه عن ذلك بغير ما عرفت، ممّا لا وجه له .

نعم ، قد يبقى الإشكال على ما اخترناه فى الواجب المشروط، من ثبوت الوجوب للمقدّمات الوجوديّه للواجب، قبل وجود الشرط والقيد فى بعض المقدّمات للواجب، قبل دخول وقت الواجب، مثل الوضوء والغُسل قبل دخول وقت الصلاه ، حيث قيل:

لازم ما ذكرناه لزوم اتّصاف مثل هذه المقدّمات بالوجوب الغيرى :

إمّا على التخيير فيما لو علم تمكّنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت، حيث يكون مخيّراً بين إتيانهما قبل الوقت أو بعد دخوله .

وإمّا على التعيين، إذا علم بعدم تمكّنه من تحصيلهما فى ظرف دخول الوقت لولا تحصيلهما قبله .

بل ربما ترتّب على ما ذكرنا وجوب إبقائهما إلى ما بعد دخول الوقت، إذا فرض كونه متطهّراً قبل دخول الوقت .

مع أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب تحصيلهما قبل الوقت، حتّى مع العلم بعدم تمكّنه فى الوقت من تحصيلهما، كما أفتى به بعضٌ بجواز إجناب نفسه قبل الوقت مع علمه بعدم تمكّنه من الغُسل والطهاره الحدثيّه قبل الوقت، حيث يفهم عنه عدم وجوب إبقائهما ، هذا .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه : أنّ حكم الفقهاء بعدم وجوب التحصيل أو الإبقاء فى هذه الموارد، لا يوجب الإشكال فيما حقّقناه ، لإمكان أن يُقال فى وجه عدم الوجوب فيها :

إنّ المستفاد من الأدلّه الوارده فى هذه المقدّمات، هو أنّ القيد والشرط يعدّان قيداً للواجب والمقدّمات كليهما ، وهو كما ترى فى مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجبت الصلاه والطهور) ، حيث يستفاد منه أنّ ملاك المقدّميّه للطهاره هو وجودها بعد دخول الوقت لا قبله ، فلعلّه لذلك لم يفتوا بوجوبها قبل الوقت، فلا يجب إبقائها أيضاً .

فإن قلت : لازم هذا الجواب عدم كفايه الطهاره التى تحقّقت لغايه اُخرى غير

الصلاه، لأنّها ليست هيالطهاره المتحقّقه بعد دخول الوقت للصلاه،مع أنّه لم يلتزم به الخصم ، بل الفتوى على جواز الاكتفاء بالطهاره المتحقّقه بأيّه غايه قبل الوقت .

قلت : إنّ ملاك المقدّميّه هو وجود الطهاره بعد الوقت، ولو بوجودها البقائى مطلقاً، أى سواءً حصلت لغايه الصلاه أو لغايه أُخرى غيرها ، وسواءً حصلت وحدثت فيما قبل الوقت أو بعده ، فما هو المقدّمه هى الطهاره بعد الوقت بما هى جامعه بين وجودها الحدوثى أو وجودها البقائى فيه من باب الاتّفاق ، فلا يرد الإشكال على ما اخترناه فى وجوب المقدّمات الوجوديّه للواجب .

***

خاتمه البحث: تعرّض صاحب التقريرات فى الواجب المشروط - الذى قد أشار إليهما صاحب «الكفايه» - إلى أمرين، يقتضى المقام استعراضهما والبحث عنهما ليظهر الحقّ فيهما فى المقام:

الأمر الأوّل: أنّ إطلاق الواجب للواجب المطلق إطلاق حقيقى بلا إشكال ؛ لأنّ وجوبه متحقّق فى أوّل أزمنه الطلب بعد الإنشاء، وهو واضح .

وأمّا إطلاق الواجب للواجب المشروط، بلحاظ حال حصول شرطه وقيده، فهو حقيقى أيضاً مطلقاً - أى بلا فرق بين اختيار الشيخ قدس سره من كون الوجوب فيه حاليّاً قبل الشرط، وبين اختيار صاحب «الكفايه» من كون الوجوب قبله استقباليّاً - لأنّ ملاك الحقيقه فى المشتقّ هو ملاحظه حال التلبّس والنسبه ، لا حال النطق ، ففى حال قيام النسبه وهو وجود الشرط، كان واجداً للوجوب، فيصدق ذلك عليه حقيقه .

فبقى صوره ثالثه: وهى إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل

حصول شرطه ، فهو علی مسلک الشیخ قدس سره یکون الإطلاق حقیقیّاً، لأنّ الوجوب فیه حالیٌ ، وهکذا علی ما ذکرنا یکون أصل الإراده والطلب علی تقدیرٍ موجوداً فعلاً ، کما کان کذلک علی من اعتبر الوجوب عباره عن اللّحاظ الذهنی والتصوّری، کالمحقّق العراقی والحکیم .

هذا بخلاف ما علیه مسلک صاحب «الکفایه» من کون الوجوب قبل الشرط غیر حاصل ، فإطلاق الواجب علیه یکون مجازاً بعلامه الأول والمشارفه، کما صرّح بذلک شیخنا البهائی قدس سره واعترف به صاحب «الکفایه» .

الأمر الثانی: إطلاق الصیغه علی الواجب - بکلا قسمیه من المطلق والمشروط - هل هو علی نحو الحقیقه أو المجاز؟

فعلی مسلک الشیخ قدس سره حیث یعتقد حالیّه الوجوب فی کلیهما، یکون إطلاقها علیهما حقیقه ؛ لأنّ معنی الواجب المطلق ، لیس إلاّ طلبٌ حالیّ فإطلاق صیغه الأمر علیه حقیقی . وأمّا الواجب المشروط، حیث کان الشرط فیه قیداً للواجب لا الوجوب، فالطلب والوجوب فیه فعلیٌّ ، فإطلاق الصیغه علیه أیضاً تکون حقیقیّه، فتکون الصیغه مستعمله فی الطلب المطلق الشامل لهما .

وأمّا علی مسلک صاحب «الکفایه» حیث اعتبر الوجوب فی المشروط استقبالیّاً ، وصرّح قدس سره بأنّ إطلاقها للطلب والقید للمقیّد إذ القید عباره عن القرینه الدالّه علی معنی القید، لا قرینه صارفه لمعنی الحقیقه عن الصیغه .

کما أنّ الحال فی استعمال الصیغه فی الطلب المطلق القسمی - وهو الذی فی مقابل الطلب المقیّد - أیضاً یکون کذلک، أی الصیغه لم تستعمل إلاّ فی أصل الطلب .

وأمّا الإطلاق فقد استفيد من مقدّمات الحكمه، حيث دلّت على أنّه لا يكون فی الكلام قيد ، فيوجب ذلك فی كلام الحكيم - مع كونه فی مورد البيان، وليس فی البين قدراً متيقّناً - إرسال الكلام والطلب على إطلاقه ، فيندرج حينئذٍ فی باب تعدّد الدال والمدلول .

ثمّ أمر أخيراً بالتفهّم بقوله : فافهم(۱) .

لعلّه إشاره إلى أنّه يمكن أن يكون استعمال الصيغه فی الطلب المطلق أو المقيّد على نحو وحده الدال والمدلول ؛ أی تكون مستعمله فی الطلب المقيّد ، والقيد مستفادٌ من القرينه الصارفه، أو تكون مستعمله فی الطلب المطلق القسمی، والإطلاق المقتضی للمقدّمات كانت قرينه صارفه ؛ لأنّ الحقيقه فی الصيغه عباره

عمّا استعملت فی الطلب المطلق المقسمی الشامل لكلّ من الطلب المقيّد والمطلق .

ونحن ملتزمون بما التزم به الشيخ ، وقد وجّهنا كلام المشهور عليه من جعل الوجوب فی المشروط حاليّاً، فاستعمال الصيغه فی الطلب المطلق المقسمی يكون حقيقيّاً، كما لا يخفى .

***

۱- الكفايه : ج ۱ / ۱۵۹ .

فی الواجب المنجّز والمعلّق

البحث عن الواجب المنجّز والمعلّق

أقول: قسّم صاحب «الفصول» قدس سره الواجب المنجّز والمعلّق، فقال ما هو خلاصه كلامه من صدره إلى ذيله:

(أنّه ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى:

۱ – ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه، وليسمّ هذا منجّزاً .

۲ – وإلى مـا يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقـدور له وليسمّ هـذا معلّقاً كالحـجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه ، ولكن يتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو أمرٌ غير مقدور للمكلّف .

والحاصل : أنّ الواجب المعلّق ما كان حصوله متوقّفاً على أمرٍ غير مقدور للمكلّف كالوقت، من غير أن يكون الوجوب مشـروطاً به ، فالوجوب بالنسبه إلى هذا الأمر مطلق والواجب مقيّد .

ثمّ قـال مـا حاصـله : أنّه من هـذا القبيـل كلّ واجب مطلق توقّف تحصـيله على إتيان مقـدّمات يحتاج تحصـيلها إلى مرور زمانٍ، كالصـلاه المشـروطه بالطهـاره ، فمن أدرك الوقت غير متطهّر، ثبت عليه وجوب الصـلاه من أوّل الوقت، إن كان بحيث يثبت له القـدره فی زمانٍ يمكن فيه تحصـيل الطهاره والصـلاه بشـرائطها، وإن لم يكن كذلك فی متن الواقع ، فليس الوجوب ثابتاً له من أوّل الأمر .

ومن هـذا القبيل أيضاً الواجب الـذيتوقّف حصوله على أمرٍ مقـدور للمكلّف، ولكن لم يمكن تعلّق التكليف بهـذا الأمر المقدور، من جهه كونه محرّماً شرعيّاً.

وبعبـاره أُخرى : الواجب الـذى توقّف حصوله على أمرٍ غير مقـدور شـرعاً، وإن كـان مقـدوراً عقلاًـ كـالوضوء من المـاء المباح الكـائن فى الآـنيه المغصوبه مع الانحصـار، فـإنّه واجبٌ على المكلّف من أوّل الأـمر، إن كان المكلّف فى متن الواقع ممّن يقـدم على المعصيه والاغتراف من الآنيه المغصوبه) ، انتهى كلامه ملخّصاً .

أقول: ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه من أوّله إلى آخره، هو جعل الواجب المطلق من حيث الوجوب منقسـماً إلى قسـمين من التنجيز والتعليق ، فمثّل للمنجّز بالمعرفه ، وللمعلّق إلى أقسام ثلاثه :

١ – بالتعليق بأمرٍ غير مقدور عقلاً كالوقت .

٢ – أو بالتعليق بأمرٍ مقدور من مرور الزمان كتحصيل المقدّمات .

٣ – أو بالتعليق على أمرٍ غير مقدور شرعاً لا عقلاً كالمحرّمات .

لكن فى كلامه مواقع للنظر، أوّلاً :

أنّ غرضه من هـذا التقسـيم ليس إلاّـ من جهه أن يرفع الإشـكال المشـهور وهـو أنّه كيـف يمكن أن تكـون المقـدّمه واجبه قبل وجوب ذيها كالغسل فى الليل لصوم النهار للمسـتحاضه وأمثال ذلك ، فأراد أن يثبت بأنّ الصوم بالنسـبه إلى الوقت يكون واجباً مطلقـاً معلّقـاً، فالوجوب فيه حالى وإن كان الواجب فيه اسـتقبالى، فيمكن ترشّـح الوجوب من الوجوب الحالى إلى مقـدّمته وهو الغسل فى الليل من دون دخول وقت الواجب .

مع أنّه مندفع بما قد عرفت منّا سابقاً، فى الواجب المشـروط بإمكان القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط أيضاً، من دون أن يلزم أن يجعله واجباً معلّقاً ، بل يصحّ أن يُقال بأنّ الواجبات التى قد جعل فى الشرع لها وقت كانت من

الواجبات المشروطه ؛ يعنى يكون الوجوب فيه حالىّ والواجب استقبالىّ، وذلك أنّ تبدّل التسميه المشهوره فى ذلك بالواجب المعلّق فى قِبال غيره ممّا لا يكون كذلك ، فلا مشاحه فى الاصطلاح ، فدفع الإشكال لا يكون موقوفاً على هذا التقسيم ، بل يمكن دفعه بحسب مسلك الشيخ والمشهور مع توضيح الذى ذكرناه .

نعم ، يمكن أن يُقال فى وجه الفرق: بأنّه كيف لا يطلق لمثل الصلاه بالنسبه إلى الوقت واجباً مشروطاً، بخلاف الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه، بأنّ العمل لو كان بذاته ذات مصلحه وفى نفسه كذلك ، إلاّ أنّ الشارع لاحظ فيه حال المكلّفين تفضّلاً عليهم، لئلاّ يقعوا فى حرج من ذلك ، ولهذا لم يأمر بهم إلاّ بعد وجود الشرط لهم كالاستطاعه للحجّ ، فهو يطلق عرفاً على مثل هذا الواجب واجباً مشروطاً . وأمّا ما لا يكون إتيان العمل قبل تحقّق الشرط ذا مصلحه مقتضيه فيه كما فى صلاه الظهر قبل الزوال، حيث لا مصلحه لها ولا اقتضاء فيها ، ففى مثل ذلك يطلق على الواجب بالنسبه إلى هذا الشرط، واجباً مطلقاً، وإن كان هو أيضاً فى اللبّ واجباً مشروطاً ، فمثل هذا الوجه من الفرق فيهما لا يوجب التفاوت فى أصل الوجوب، بأن لا يكون الوجوب فيه حاليّاً ، بل حالىّ فى الذى ذكرناه .

ثانياً : أنّ هذا التقسيم لا يكون لمطلق الواجب الأعمّ من المطلق والمشروط ، بل يكون تقسيماً للواجب المطلق فقط ، كما يظهر من تصريحه بأنّ الوجوب لا ـ يكون مشروطاً بذلك القيد ، وعليه فما قاله فى أوّل كلامه بأنّ الواجب باعتبار آخر ينقسم إلى شيئين ممنوع .

ثالثاً : هناك مناقضه بين صدر كلامه وذيله، لأنّه جعل المعرفه فى الواجبات من الواجب المنجّز، لكونه أمراً متعدّداً ، بخلاف الصلاه بالنسبه إلى الطهاره التى

يحتـاج فى تحصـيلها إلى مضـىّ زمـان ، فإنّ الواجب بالنسـبه إلى المقـدّمات يكون واجباً معلّقاً ، مع أنّ ملاك التعليق لو كان ما كان تحصـيله مقـدوراً كما كان كذلك فى الطهاره ، فلِمَ لا يكون الواجب بالنسـبه إلى المعرفه واجباً معلّقاً لأنّ تحصـيلها مقدور أيضاً؟ وإن كان ملاك التعليق هو احتياج الواجب إلى المقدّمه بمرور زمان، فلِمَ لا يطلق الواجب بالنسبه إليها واجباً معلّقاً؟

والحاصـل : أنّه لا ـ فرق بين المعرفه والطهاره بالنسـبه إلى وجوبهما، بالنظر إلى القـدره ومرور الزمان فى ملاك التنجيز والتعليق ، كما لا فرق بين الطهاره المحتاجه إلى مرور زمان غير مقدور، مع الواجب بالنسبه إلى دخول الوقت، إذ هما سيّان.

أقول: إذا فإذا عرفت هـذه الإيرادات على كلام صاحب الفصول ، يظهر أنّه لا وجه لمثل هذا التقسـيم جهه أنّه جعلنا الوجوب فى الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه وجوباً حاليّاً، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره ، فلا نحتاج لدفع الإشكال إلى هذا التقسيم .

وأخيراً: هناك إشكالات اُخرى على كلام صاحب «الفصول» قدس سـره أشـرنا إلى بعضها فى السابق، فى باب رجوع القيد إلى الهيئه، أو فى باب أنّ الإراده فى المقدّمه تابعه لذيها ، وأنّه يستحيل تحقّقها قبل الشرط دون الإراده لذيها ، كما أنّ بعضها ممّا لا فائـده فيها لوضوح بطلانها، وقـد أشار صاحب «تهذيب الاُصول» إلى بعضـها والردّ عليها، فالأولى الانصـراف عنه والبحث عن ما هـو مهمّ فى المقـام، وهـو عن القيـود الـوارده فى الخطابـات الشـرعيّه وأقسامهـا فى مقـامى الثبـوت والإثبـات وفى صورتى العلم والشكّ.

***

فی القیود الوارده فی الخطابات الشرعیّه

البحث عن القیود الوارده فی الخطابات الشرعیه

حیث قد عرفت سابقاً اختلاف حال رجوع القید إلی الهیئه أو إلی المادّه، من وجوب تحصیله فی بعضه دون بعض ، فلابدّ من بیان ذلک هنا تفصیلاً .

فنقول : إنّ القید الوارد فی الخطابات الشرعیّه علی أقسام:

أوّلاً: أمّا مقام فی مقام الثبوت:

تارهً : یکون راجعاً إلی الهیئه، بمعنی أن یکون من قبیل المقدّمه الوجوبیّه ، فلازمه عدم وجوب تحصیله، لعدم وجوب ذیها حتّی یترشّح منه الوجوب إلی مقدّماته .

واُخری : أیضاً ما یکون کذلک ؛ أی لا یجب تحصیله لو کان القید مأخوذاً عنواناً للمکلّف ، کما لو قیل (المستطیع یحجّ) أو (المسافر یقصّر) حیث أنّه من المعلوم أنّه ما لم یتحقّق العنوان لا یکون الحجّ واجباً ولا یجب علیه قصر الصلاه فرضاً .

وثالثه : أن یکون القید راجعاً إلی المادّه، ولکنّه من خلال أمر غیر اختیاری للمکلّف کالوقت ونحوه ، فمن قال إنّه حیث لا یکون اختیاریّاً فلا معنی لإیجاب تحصیله، فلا یجب إلّا بعده ، وإن کان ذلک غیر مقبول عند بعض آخر، کما نتعرّض له إن شاء اللّه .

ورابعه : أن یکون القید أمراً اختیاریّاً ، إلّا أنّه اُخذ علی نحو لا یترشّح علیه التکلیف ؛ یعنی اُخذ علی نحو أنّه تحقّق بنفسه کان واجباً کما لو قال : (حجّ عند حصول الاستطاعه) .

وخامسه : أن يكون القيد مأخوذاً على نحو اختيارى، يتعلّق به التكليف ويترشّح منه الوجوب، كما لو قال : (حجّ مع تحصيل الاستطاعه) ، أو (صلِّ عن طهاره) ونحو ذلك .

وهذه هى الوجوه المتصوّره فى أخذ القيود ثبوتاً للهيئه أو المادّه .

وثانياً: فى مقام الإثبات:

تارهً : يكون جهه الرجوع إلى إحداهما معيّناً :

إمّا بواسطه وجود قرينه لفظيّه دالّه على ذلك .

أو بواسطه قرينه حاليّه مقاميّه مفهمه لذلك .

أو بمقتضى القواعد العرفيّه، كما قد عرفت دعواها فى القضايا الشرطيّه، من رجوع القيد إلى الهيئه .

أو بمقتضى حكم العقل أى دلاله الاقتضاء من إلزام الرجوع إلى الهيئه بالخصوص، أو إلى المادّه كذلك ، فيعمل به ويعيّن ما هو المأخوذ به من الأقسام .

وأمّا لو لم يكن الجهه فى موردٍ مشخّصاً، لفقدان جميع ما قلناه ، فحينئذٍ يكون الحكم هو التوقّف والرجوع إلى الاُصول العمليّه ، وهى مختلفه:

فتاره: يكون فى مورد قام الشكّ فى التكليف بأن كان الشكّ فى أنّ القيد هل هو ما يجب تحصيله أم لا؟ ولم يكن له حاله سابقه من الحكم، ولم يكن المشكوك أحد الفردين من المكلّف به ، فتجرى فيه البراءه حينئذٍ قطعاً .

واُخرى: لو كان من قبيل ما له حاله سابقه فى التكليف، فيستصحب .

كما أنّه لو كان فى مورد من أحد الفردين من أطراف العلم الإجمالى، فمقتضاه الاحتياط .

وإن كان من دوران الأمر بين المحذورين مع شىء آخر، فمورده التنجيز .

أقول: هـذا تمام الكلام فى المرحلتين من مقامى الثبوت والإثبات ، فلابـدّ حينئذٍ من الرجوع إلى ما اسـتدلّ به بعض لإثبات كون القيـد فى موضع الترديـد راجعـاً إلى المـادّه دون الهيئه، حيث اسـتدلّ بأدلّه غير مقبوله ، وقـد جاء ذلك فى كلام الشـيخ الأعظم قدس سره - حسبما نقل عنه فى تقريراته - وإليك خلاصته كما هو المنقول عنه فى «الكفايه» حيث يقول:

(ربما قيل: فى الدوران بين الرجوع إلى الهيئه والمادّه ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه وتقييد المادّه بوجهين :

أحدهما : أنّ إطلاق الهيئه يكون شـموليّاً، كما فى شمول العام لأفراده (يعنى أنّ الطلب ثابت على كلّ حال وعلى كلّ تقدير ، إذ مقتضـى إطلاقه شموله لحالتى وجود القيد وعدمه) فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديراً له، وإطلاق المادّه يكون بدليّاً غير شامل لفردين فى حاله واحده .

ثانيهمـا : أنّ تقييـد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المـادّه ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس (لأنّه من الواضـح أنّه إذا قيّدت الهيئه وصار الوجوب منحصـراً بحال وجود القيد، فإطلاق المادّه لا أثر له لعدم حكم حتّى يتعلّق بذلك الإطلاق) ، وكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى .

أمّا الصـغرى: فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييـد الهيئه محلّ حاجه وبيان لإطلاق المادّه، لأنّها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيـد الهيئه ، بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ

الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

وأمّا الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً ، إلاّ أنّه خلاف الأصل ، ولا فرق فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد فى الأثر وبطلان العمل به) ، انتهى كلامه(۱) .

ثمّ أورد عليه صاحب الكفايه بقوله :

وأنت خبير بما فيهما :

أمّا الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولیّاً بخلاف المادّه ، إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً يكون بالإطلاق ومقدّمات الحكمه . غايه الأمر أنّها تارهً تقتضى العموم الشمولى ، وأُخرى البدلى ، كما ربما تقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى .

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق، إنّما هو لأجل كون دلالته بالوضع لا لكونه شمولیّاً ، بخلاف المطلق فإنّه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه فيقدّم عليه ، فلو فرض أنّهما فى ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلى، ومطلقٌ بإطلاقه دلَّ على الشمول لكان العامّ يقدّم بلا كلام .

وأمّا فى الثانى: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل ، إلاّ أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه وانتفاء بعض مقدّماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقه مثل التقيّد الذى يكون على خلاف الأصل .

۱- الكفايه : ج ۱ / ۱۶۸ .

وبـالجمله : لاـ معنى لكون التقييـد خلاف الأصل ، إلّا كونه خلاف الظهور المنعقـد للمطلق ببركه مقـدّمات الحكمه ، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً .

وكأنّه توهّم: أنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارهً لأجل التقييد ، واُخرى بالعمل المبطل للعمل به .

وهو فاسد ؛ لأنّه لا يكون إطلاق إلّا فيما جرت المقدّمات .

نعم ، إذا كـان التقييـد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه، كان لهـذا التوهّم مجال، حيث انعقـد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينه الحكمه ، فتأمّل) . انتهى كلامه(۱) .

أقول: وفى كلامه مجالٌ للنظر ، لكن لا بأس بذكر مقدّمه مفيده قبل الدخول فى الإشكال والنظر إلى مطالبه ، وهى :

إنّ الأدلّه إنّمـا هى حجّه بواسـطه حجّيه الظهور عنـد العقلاء، لما ترى من احتجاجاتهم بظواهر الألفاظ على المقرّين والمتكلّمين فى اعترافاتهم وأقاريرهم، ويرتّبون الآثار على تلك الظواهر، ولا يقبلون اعتـذار المعتذر عن إراده غير ظاهر الكلام، وتوجيهه بما لاـ يـدل عليه ظـاهره ، ويحكمون باسـتحقاق العقوبه لمن خـالف ذلك ، وهـذا أمرٌ ثابت عنـد العقلاء جميعاً، أعمّ من المسـلمين وغيرهم ؛ لأنّه حكمٌ بمقتضى كونهم عقلاء لا بما هم مسلمون .

۱- الكفايه : ج۱ / ۱۶۹ .

فعلی هذا، فإنّ ملاک الحجّیه فی الدلیل هو الظهور :

۱ - فإن لم یکن لذلک معارض، فلا إشکال فی وجوب اتباع الدلیل لظهوره .

۲ - وأمّا إن کان له معارض، فلا محیص بالرجوع إلی الأخذ بما هو أقوی ظهوراً عندهم، من جهه ما عرفت فی ملاک الحجّیه، فیقدّم هو علی الآخر ، وهذا أمرٌ ثابت فی باب التعارض بین الظهورین .

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول :

إنّ العموم الواقع بین الطرفین المتعارضین:

۱ - قد یکون أحدهما شمولیّاً والآخر بدلیّاً .

۲ - کما أنّه قد یکون العموم فی أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق ومقدّمات الحکمه .

۳ - وقد یکون کلاهما بالوضع ، وقد یکون کلاهما بالإطلاق وبمقدّمات الحکمه .

وکیف کان، فقد عرفت أنّ ملاک التقدّم فی المتعارضین هو أقوائیّه ظهور أحدهما علی الآخر، بأیّ طریق ثبت هذا الظهور، سواءً کان بالوضع أو بالشمول أو بأمرٍ آخر ، فلو لم یحرز هذه الأقوائیّه، یوجب التعارض بینهما، والإجمال إن کان القید متّصلاً، فالمرجع حینئذٍ الاُصول العملیّه ، أو یسقط عن الاعتبار من دون إجمال ؛ إن کان الدلیل الوارد المتکفّل للقید منفصلاً، فیرجع حینئذٍ أیضاً إلی مقتضی الدلیل الفقاهتی، وهو الأصل العملی أیضاً .

هذا کلّه إذا قام التعارض بین الدلیلین واقعاً بین عمومهما أو إطلاقهما بالذات ؛ مثل ما لو قال المولی : (أکرم العلماء) أو (أکرم عالماً) ، ثمّ قال : (ولا تکرم

الفسّاق) ، أو (فاسقاً) ، حيث أنّ طبع إطلاق الحكمين متناف معاً فی مورد التصادق والاجتماع وهو (العالم الفاسق) حيث يكون مقتضی دليل الأوّل وجوب الإكرام ، ومقتضی الثانی حرمته . فطريق الجمع هو ما عرفت فلا نعيد .

وأمّا لو لم يكن إطلاق الدليلين يقتضيان التنافر بالذات ، بل كان بينهما كمال الملائمه ، وإنّما وقع التعارض بينهما بسبب أمرٍ خارجیّ عارضی أی من جهه العلم الإجمالی بورود التقييد أو التخصيص لأحد العامّين أو الإطلاقين ، فحينئذٍ لا علاقه لمسأله أقوائيّه ظهور أحدهما فی الدلاله، لأن يكون وجهاً لتقديم إطلاق ذلک علی الآخر، وإرجاع القيد إلی الآخر دون ذلک ، مع أنّ لسان إطلاق كلّ واحد منهما مع القيد كان لساناً واحداً ، فلابدّ فی مثل ذلک من سلوک طريق آخر غير ما مرّ سابقاً ، وهو أنّه:

١ - لو كان فی المورد قدرٌ متيقّن للتقيّد فی أحد الطرفين دون الآخر ، فلا إشكال حينئذٍ من انحلال العلم الإجمالی فيه، ولزوم الأخذ بالإطلاق فی الآخر ، وهو واضح .

٢ - وإن لم يكن لأحدهما قدرٌ متيقّنٌ فی البين أصلًا ، فلازمه دوران الأمر والترديد بينهما، وعدم وجود مرجّح لأحدهما علی الآخر، فيسقط حجّيه كليهما بإطلاقها :

إمّا بالإجمال، إن كان القيد متّصلاً به، لأنّه يمنع عن انعقاد إطلاق لأحدهما ، وهو غير معلوم، فيصير مجملاً .

أو بسقوطه عن الاعتبار بواسطه التردّد والتحيّر عمّا لا يكون إطلاقه وعمومه مراداً، إن كان القيد منفصلاً ، فيرجع فی كلتا الصورتين إلی الاُصول

العمليّه .

أقول: إذا عرفت هاتين الصورتين فى المتعارضين من التعارض الذاتى والعرفى، يقتضى فى المقام البحث عن أنّه:

هل التعارض قائمه بين رجوع القيد إلى الهيئه - حتّى يرفع اليد عن إطلاقها، فلا يجب حينئذٍ تحصيل قيدها - وبين رجوعه إلى المادّه ورفع اليد عن إطلاقها، لكى يجب تحصيل القيد حينئذٍ، كان من فعل التعارض الذاتى أو العرضى ؟

والجواب: الظاهر أنّه لا إشكال فى كونه من القسم الثانى ؛ لوضوح أنّ إطلاق الهيئه فى الوجوب لجميع حالات المادّه وأفرادها، لا ينافى مع تحقّق إطلاق المادّه من جهه الوجوب فى أىّ فرد منه ، وإنّما التعارض وقع بواسطه العلم بأنّ القيد قد ورد من الشارع مثلاً، وعلم أيضاً بأنّه لابدّ من رجوعه إلى أحدهما الذى كان لكلّ واحد منهما أثرٌ بخصوصه، غير ما هو للآخر ، فلا يدرى بأيّهما تعلّق ، فلا محيص من المصير إلى ما عرفت وجهه آنفاً من الإجمال أو الإسقاط ، فلا علاقه له حينئذٍ بالرجوع إلى أقوائيّه ظهور أحدهما على الآخر، كما ذهب إليه عدّه من الاُصوليّين، منهم صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«الحقائق» وغيرهم .

وأمّا ملاحظه أنّه هل كان فى البين قدر متيقّن يرجع إليه أم لا ، فإنّ أمر البحث عنه موكولٌ إلى ما بعد ذكر الإشكال على كلام صاحب «الكفايه» وما يمكن أن يرد عليه، على فرض صحّه دعواه فى ملاحظه أقوائيّه الظهور فى التقدّم .

فيرد عليه أوّلاً : بما قد عرفت خطأه واشتباهه من جعل المورد من قبيل القسم الأوّل من المتعارضين، حيث قد لاحظ فيهما الترجيح بما هو أقوى ظهوراً، كما لا يخفى لمن لاحظ فى كلامه .

وثانیاً : أنّ صراحه کلامه هنا من جعل ملاک تقدّم العام علی المطلق، هو کونه أظهر منه بلحاظ الوضع، بخلاف المطلق حیث یکون بالإطلاق ومقدّمات الحکمه، لا ـ یناسب ولا ـ یجامع مع ما ذهب إلیه فی باب التعادل والتراجیح فی الفصل الخامس من «الکفایه» حیث یُجیب عن الشیخ بما هو حاصله :

أنّ الذی یعدّ جزء المقتضی للإطلاق، هو عدم البیان فی مقام التخاطب، لا إلی الأبد، فإذا انتفی البیان فی مقام التخاطب، انعقد الإطلاق المطلق، فیعارض العموم ولا یرجّح أحدهما علی الآخر ، فإذن لیس العبره بالوضع وعدمه ، بل بأظهریّه أحدهما کما حقّقناه ، وهو ما یقتضی البحث عن کیفیّه التوفیق بین هذین الکلامین .

اللّهُمَّ أن یرید کون فرض کلامه ما هو الأظهریّه الثابت بالوضع، أی وضعاً کان أظهر عن إطلاق المطلق .

فهو وإن کان فرضه ممکناً، إلاّ ـ أنّه لا ـ کلیّه له فی الخارج ، إذ ربما ینعکس الأمر فی الأظهریّه بواسطه وجود ما یوجب ذلک ، فالأحسن اعتبار الأظهریّه هو الملاک من أیّ طریق کان .

ولکن قد عرفت أنّ المورد لیس من هذا القبیل لکون التعارض هنا عرضیّاً لا ذاتیّاً .

وقد أورد علیه صاحب «المحاضرات» ثالثاً: - بما قاله بأنّ تقیید المادّه لا یستلزم تقیید الهیئه بخلاف عکسه، حیث إنّه یوجب ترتّب أثر التقیّد للمادّه أیضاً - بما خلاصته:

(إنّ التحقیق فی المقام یقتضی أن یُقال :

إذا كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فمرجعه إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل والاعتبار ، سواءُ كان القيد اختياريّاً أو غيره .

وإذا كان قيداً للمادّه واقعاً، فمرجعه إلى اعتبار تقييد المادّه به فى مقام الجعل والإنشاء ، بلا فرق بين كون القيد اختياريّاً أو غيره .

والنتيجه: أنّ تقييد كلّ من الهيئه والمادّه مشتمل على خصوصيّه مباينه للخصوصيّه التى فى الآخر، فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادّه مستلزم لكون التقيّد به مطلوباً للمولى ، وعلى هذا فليس فى البين قدر متيقّن لنأخذ به وندفع الزائد بالإطلاق .

وبعباره اُخرى : معنى إطلاق الهيئه رفضها عن القيود، وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً ، كما أنّ معنى إطلاق المادّه هو أنّ الواجب ذات المادّه، من دون ملاحظه دخل قيدٍ من القيود فى مرتبه موضوعيّتها للحكم .

وفى مقابله تقييدها بخصوصيّه مّا ، فإنّ مفاده هو أنّ المولى جعل حصّه خاصّه منها موضوعاً للحكم ومتعلّقاً له، وهى الجهه المقيّده بهذه الخصوصيّه . فينتج بأنّ النسبه بين هذين التقييدين هو العموم من وجه .

ثمّ قال : فيمكن أن يكون شىءٌ قيداً للهيئه دون المادّه، وذلك كما إذا فرضنا أنّ القيام مثلاً قيدٌ لوجوب الصلاه دون نفس الصلاه ، فعندئذٍ جاز الإتيان بالصلاه جالساً بعد تحقّق القيام ، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله : (إذا قمت فصلِّ قاعداً) ، وكالاستطاعه فإنّها قيدٌ لوجوب الحجّ دون الواجب . ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحجّ عليه ، ولكنّه بعد ذلك أزال عن نفسه الاستطاعه باختياره ، فحجّ متسكّعاً، صحّ حجّه وبرئت ذمّته ، فلو كانت الاستطاعه قيداً لنفس الحجّ أيضاً

لم يصحّ جزماً لغرض انتفائها .

إلى أن قال : وقد يكون قيداً للمادّه دون الهيئه، وذلك كاستقبال القبله وطهاره البدن واللباس وما شاكل ذلك، فإنّها بأجمعها تكون قيداً للمادّه وهى الصلاه دون وجوبها ، وقد تكون قيداً لهما معاً وذلك كالوقت الخاصّ ، بالإضافه إلى الصلاه مثلًا لزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر، فإنّ هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحّه الصلاه، فهى قيد لها ، ومن ناحيه أنّها ما لم تتحقّق لا يكون الوجوب فعليّاً فهى قيد له .

فلا ملازمه بين تقييد الهيئه وبين تقييد المادّه) ، انتهى محصّل كلامه(١) .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الإشكال ؛ لأنّ الظاهر - كما عليه كلّ الاُصوليّين أو أكثرهم، كما صرّح بعضهم بذلك - أنّ أثر التقييد فى الهيئه يظهر فى المادّه أيضاً ، ولا يمكن حفظ إطلاق المادّه مع كون الهيئه متقيّده ، غايه الأمر أنّ القيود الملحوظ فى الهيئه تكون على قسمين :

تارهً : يكون حدوث القيد شرطاً وقيداً للوجوب والهيئه لا بقائه، فلو تحقّق القيد يصير الوجوب حاصلًا ، وأمّا حال المادّه لما بعده لا يكون مشروطاً بوجود القيد ؛ لأنّ وجوده حدوثاً كان قيداً للهيئه والمادّه معاً . ويشهد لذلك أنّ الهيئه لا اقتضاء لها لما قبل ذلك القيد . هكذا المادّه لا تكون مطلوباً قبل حدوث هذا القيد ، فلو كان القيد فقط قيداً للهيئه لا المادّه، استلزم أن يكون تحقّق المادّه قبل هذا القيد مطلوباً ، ومثاله الاستطاعه لوجوب الحجّ بقوله : (حجّ عند الاستطاعه) ، فإنّ حدوث الاستطاعه يكفى فى تحقّق الوجوب والمطلوبيّه الملزمه للمولى فى الحجّ ،

١- المحاضرات : ج٢ / ٣۴٢ - ٣۴۴ .

فقبل تحقّق الاستطاعه كما لا يكون الحجّ واجباً، لعدم تحقّق قيد الهيئه ، هكذا لا يكون صحيحاً ومطلوباً إلزاميّاً لعدم تحقّق المادّه ، فلا يكون تقييد المادّه منفكّاً عن تقييد الهيئه . وأمّا بعد زوال الاستطاعه فيكون الحجّ واجباً وصحيحاً، لعدم كون بقاء القيد شرطاً فيهما .

واُخرى : يكون القيد بحدوثه وبقائه قيداً لا بحدوثه فقط ، وهو كما يمكن القول بذلك فى الوقت الذى يكون قيداً لوجوب الصلاه وصحّته، حيث أنّه يكون باستمراره قيداً للوجوب ؛ أى ما دام كان الوقت موجوداً كان الوجوب ثابتاً ، كما أنّ صحّه الصلاه تكون كذلك ، فهذا القيد يكون قيداً لهما حدوثاً وبقاءاً .

والتفاوت بين هذين القيدين، لا يوجب التفاوت فى حصول التقيّد واحداً أو متعدّداً ، بل كان التقييد فى كلا الموردين متعدّداً إذا رجع التقييد إلى الهيئه، فيؤثّر فى حصول التقييد فى المادّه .

وعليه فما ذهب إليه المحقّق المذكور واستشكل عليه ليس فى محلّه، كما لا يخفى . وهكذا ثبت أنّ الإشكال الثالث غير وارد .

ورابعاً : أنّ صاحب «الكفايه» قدس سره قد فصّل بين صورتى الاتّصال والانفصال، حيث قد تسلّم كلام الشيخ فى حصول التقيّدين فى الانفصال دون الاتّصال، لعدم انعقاد إطلاق فى الثانى حتّى يوجب التقييد .

وفيه: أنّ الملازمه بين تقيّد الهيئه مع تقيّد المادّه موجوده ولو تقديراً، سواءً كان القيد متّصلاً أو منفصلاً ؛ يعنى الانفصال والاتّصال لا يؤثّران فى حصول وحده التقييد وتعدّده ، بل يؤثّران فى حصول أصل التقيّد ؛ بمعنى أنّه لو اتّصل بحيث لا ينعقد ظهور وإطلاق لهما للإجمال ، فلا تقييد أصلاً لا أنّه حاصل إلاّ أنّه واحد وإن

كان فى متن الواقع موجوداً ، إلاّ أنّه كما يحتمل أن يكون راجعاً إلى المادّه حتّى يكون التقييـد واحد ، كذلك يحتمل أن يكون راجعاً إلى الهيئه حتّى يكون التقييـد فيه متعـدّداً ، فلا أثر لهـذا الاحتمال، وإن انفصل كان هـذا الاحتمال موجوداً أيضاً وله أثر ، فالاتّصال والانفصال لا يوجبان الافتراق بين تحقّق التقييـدين أو تقيّـد واحـد، لوجود الملازمه بين هذين التقييدين فى ناحيه ، إلاّ أن لا يتحقّق التقييد للهيئه أصلاً وتصبح المادّه متقيّده فقط، فيكون حينئذٍ تقييداً واحداً ، والمفروض أنّه غير معلوم هنا .

هذا تمام الكلام فى الإشكال على كلام المحقّق الخراسانى .

أقول: ولكن الحقّ فى المسأله - بحسب ما يخطر بالبال فى الحال - أن يُقال:

إنّ التعارض بين الإطلاقين من الهيئه والمادّه ليس ذاتيّاً كما عرفت ، بل عرضى من ناحيه قيام العلم الإجمالى، هذا من جهه.

ومن جههٍ اُخرى ثبت عدم جريان أقوائيّه الظهور فى أحدهما على الآخر ، فلابدّ من الرجوع إلى ما هو مقتضى التعارض بالعرض :

من ملاحظه وجود قدر متيقّن فيه ليؤخذ به وينحلّ به العلم الإجمالى بورود التقيّد به .

أو عدمه لكى يستلزم التوقّف والرجوع إلى الاُصول العمليّه ؟

فإثبات هذا الأمر منوط على البحث المتقدّم، من أنّ تقيّد الهيئه هل يستلزم تقييد المادّه أم لا؟

فمن ذهب إلى عدم الملازمه - كالمحقّق الخوئى - فالمسأله تكون من قبيل الحكم بالتوقّف والرجوع إلى الاُصول العمليّه .

ومن ذهب إلى أنّ تقييـد الهيئه مسـتلزمٌ لتقييد المادّه - كالشـيخ الأنصارى والمحقّق النائينى - فلازمه الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقيّد المادّه ؛ لأنّه المتيقّن من رجوع القيد إليه ابتداءاً أو بواسـطه الهيئه، فهو تقيّد قطعاً، وتقييد الهيئه مشـكوك ، فأصاله الإطلاق فيها يقتضـى عـدم التقييد، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد متّصـلًا أو منفصـلًا ؛ لما قد عرفت من أنّ القيد كان فى الواقع راجعاً إلى أحـدهما ، فالمـادّه فى نفس الأمر كان محلاًّ للتقييـد قطعاً ، إمّا بنفسه أو بواسـطه الهيئه ، وإن كان فى مقام الظاهر غير معلوم من جهه إثبات كونه من عند نفسها أو من ناحيه غيرها .

وبـالجمله: ثبت من خلال ما ذكرناه فساد كلام المحقّق الخراسانى فى الجواب الثانى، من عـدم انعقاد إطلاق للإجمال، لأنّه يلزم عـدم كونه تقييـداً أيضاً ، مع أنّه لا إشـكال فى وجود تقييد واحد لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه ، فكيف يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر مردّداً .

وأمّا القول بالتفصيل بين المتّصل - حيث لا يكون التقييد بينهما لعدم انعقاد ظهور وإطلاق له، فلا قدر متيقّن له فى التقييد حينئذٍ - وبين المنفصل حيث كان التقييد فيه موجوداً ومردّداً بين كونه واحداً أو متعدّداً، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقييد المادّه .

فإنّ الأقوى عنـدنا هو القول الثانى، لما قد عرفت تفصـيل الكلام من أنّ تقييد الهيئه مسـتلزمٌ لتقييد المادّه قطعاً، كما قاله الشـيخ ، وكونه القدر المتيقّن، بلا فرق بين كونه متّصلاً أو منفصلاً .

فعلى هذا يثبت الإشكال على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً، من عدم تماميّه دليله الأوّل المبنى على أنّ ملاك تقدّم إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه، هو كونه

شمولیّاً والآخر بدلیّاً، وأنّ الشـمول أقوی ظهوراً فی الدلاله من البدلی، لما قد عرفت من أنّ ملاحظه هذه المرجّحات صـحیحٌ فی التعارض الذاتی لا العرضی .

کما قد عرفت عدم تمامیّه کلام المحقّق الخراسانی أیضاً، حیث تمسّک فی أقوائیّه الظهور بکون الشـمول فی العام بالوضع، وفی المطلق بالإطلاق ومقدّمات الحکمه ، لما ذکرنا أنّه یلاحظ فی المتعارضین بالذات دون غیره .

وأخیراً: ثبت أنّ الحقّ هو رجوع القیـد عنـد التردّد إلی المادّه والأخذ به ؛ لأنّه القدر المتیقّن وحفظ إطلاق الهیئه بحاله ، بلا فرق فیه بین الاتّصال والانفصال .

هذا کلّه لو لم نقل باستحاله رجوع القید إلی الهیئه عقلاً، کما قاله الشیخ قدس سره ، وإلّا لما تصل نوبه إلی هذا، الوضوح أنّه لا تردّد حینئذٍ حتّی یحمل بالرجوع إلی المادّه ، بل یرجع إلیها قطعاً .

ومن هنا ظهر أنّ کلام الشیخ قدس سره - فی مقام التردّد من بیان الدوران واختیار الرجوع إلی المادّه - مبنیّ علی أحد الأمرین :

إمّا علی التنزیل عن مبناه، والمماشاه بذلک من باب الفرض .

أو أراد صوره ما کان القیـد راجعاً إلی الواجب المـذکور علی نحو الجمله الاسـمیّه، فیأتی البحث حینئـذٍ عن أنّ القیـد هل یرجع إلی الوجوب أو إلی الواجب ؟

لکنّه بعیـد جـدّاً ؛ لأنّه لا ینـاسب مع تعبیره بـالهیئه أو المادّه ؛ لأنّه لا هیئه أمریه هاهنا حتّی یبحث فیها ، فوجه الأوّل کان أولی . وکیف کان، فالمسأله واضحه عندنا .

***

تکمله

لا يخفى عليك أنّ القيود المأخوذه فى الأوامر :

١ - إن كانت بصوره القضايا الشرطيّه ومصدّرةً بأدوات الشرط، فإنّ مقتضى ظواهر القواعد العربيّه فى القضايا الشرطيّه، لزوم رجوع القيد إلى الهيئه كما اعترف به الشيخ قدس سره .

٢ - أمّا إن كانت على نحو المفعول فيه أو به مثل : (صلِّ فى المسجد) ، و(طُف بالبيت) ، فهى راجعه إلى المادّه ، ولهذا لابدّ من تحصيل بناء البيت أوّلًا، بحيث لو كان خرباً لوجب بناءه لأجل ما هو الواجب من القيد وهو الطواف بالبيت ، وهكذا فى المسجد لو كان الصلاه واجبةً فيه، وإلاّ كان تحصيله مستحبّاً ؛ باعتبار استحبابها فيه.

٣ - فبقى هنا صوره ثالثه، يمكن فرض التردّد فيها، وهو كون القيد مذكوراً على نحو الحال فى الكلام، مثل قوله : (حجّ مستطيعاً) ، أو (صلِّ متطهِّراً) ، فهو يمكن أن يقع فيه البحث من جهه رجوع القيد إلى الهيئه أو إلى المادّه ، ولكن الثانى أولى كما عرفت فلا نعيد ذكره ، فليتأمّل .

***

فى الواجب النفسى والغيرى

البحث عن الواجب النفسى والغيرى

أقول: ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى نفسى وغيرى، والبحث يقع فى عدّه اُمور:

الأمر الأوّل: تعريف الواجب النفسى والغيرى.

قال الشيخ قدس سره فى تقريراته : قد فسّر غير واحد من الاُصوليّين الواجب النفسى بما أمر به لنفسه ، والغيرى بما أمر به لأجل غيره ، فمثّلوا للأوّل بالمعرفه باللّه الكريم ، وللثانى بغيرها من الطهارات الثلاث .

ثمّ ذكر رحمه الله : بأنّه قد يرد عليه بعدم جامعيّه تعريف النفسى، وعدم مانعيّه تعريف الواجب الغيرى ؛ لأنّ مثل الصلاه والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسيّه عندهم، وليست من الغيريّه ، مع أنّ تعريف النفسى لا يشملها لأنّها واجبه لا لنفسها ، بل لأجل الغايات المترتّبه عليها من كونها ناهيه عن الفحشاء ومعراج المؤمن وجُنّهٌ عن النار وأمثال ذلك ، وعدم إخراج تعريف الغيرى لمثلها بلحاظ ما قلنا .

ولذلك التجأ الشيخ بالعدول عن مثل هذا التعريف إلى آخر ، وقال :

(فالأولى فى تحديدهما أن يُقال : إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر ، والنفسى ما لم يكن كذلك).

كما وقع هذا التعريف فى كلام صاحب «الكفايه» ، مضيفاً إليه بقوله:

سواءً كان الداعى محبوبيّه الواجب بنفسه كالمعرفه ، أو محبوبيّته بما له من الفائده المترتّبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليّات .

ولکن قد أشکل علیه: بأنّه أیضاً یلزم کون الواجبات النفسیّه غیریّه، لأنّها وجبت للغایه المترتّبه، وإلاّ لما کانت الواجبات واجبه .

ثمّ قال : لا یُقال : بأنّ هذه الغایات لا تکون تحت قدره المکلّف، فلا یتعلّق بها الوجوب .

فأجاب: بأنّها مقدوره بالواسطه، وهو یکفی ، وإلاّ لما صحّ وقوع مثل التطهیر والتملیک والتزویج مورداً للحکم والإیجاب، مع کونها من المسبّبات .

وهکذا فرَّ عن هذا الإشکال بالتزامه بتعریف آخر وهو :

أنّ الأثر المترتّب علیه وإن کان لازماً - حیث التزم بوجوب الأثر - إلاّ أنّ ذا الأثر وذا الغایه وهی الصلاه لمّا کانت معنونه بعنوان حسن، یستقلّ العقل لمدح فاعله ، بل ویذمّ تارکه صار متعلّقاً للإیجاب بما هو کذلک، ولا ینافیه کونه مقدّمه لأمرٍ مطلوب واقعاً ، بخلاف الواجب الغیری مثل الطهاره، لتمحّض وجوبه فی کونه مقدّمه لواجب نفسی، وهو لا ینافی کونه بنفسه أیضاً معنوناً بعنوان حسن فی نفسه ، إلاّ أنّ حُسن عنوانه لا یکون دخیلاً فی وجوبه الغیری .

انتهی کلامه بتقریرٍ منّا(۱) .

ولقد أورد علیه المحقّق النائینی قدس سره أوّلاً: وتبعه صاحب «المحاضرات» - بأنّ حسن هذه الواجبات لا یکون بلا ملاک قطعاً ، فإمّا یکون بلحاظ ما یترتّب علیه من الأثر، فیعود الإشکال ، وإن کان بلا ملاحظه ذلک أصلاً، فیوجب أن لا یکون لنا واجباً ممحّضاً للنفسی فقط ؛ لأنّ کلّ واجب مضافاً إلی مطلوبیّته نفسه فی حدّ ذاته، یترتّب علیه الغایه أیضاً ، فیصیر الواجب فی جمیع الموارد متّصفاً بوصفین من

۱- الکفایه : ج۱ / ۱۷۱ .

النفسی والغیری، کصلاه الظهر حیث تکون واجباً نفسیّاً بلحاظ نفسها ، وواجبه غیریّه بلحاظ کونها مقدّمه لصلاه العصر .

وثانیاً : إنّ دعوی کون الواجبات النفسیّه فی جمیع أقسامها مشتمله علی الحسن الذاتی مجازفه ؛ إذ کثیر من الواجبات لولا الغایه المترتّبه والأمر المتعلّق بها، لما کان فی حدّ ذاته مشتملاً علی الحسن، کترک الأکل والشرب للصوم لولا تعلّق الأمر به ، ومثل أفعال الحجّ وغیرها حیث لا حسن ذاتی فیها بنفسها .

نعم ، قد یکون فی بعض الأفعال کذلک ؛ أی ذات حُسن بنفسه کالسجود والرکوع وما شاکلهما ، انتهی کلامه(۱) .

وثالثاً : نحن نزید فی الإشکال بأنّا لا نسلّم کون المعرفه باللّه الکریم محبوبه بنفسها لا لأجل غایه، لما قد قرّر فی محلّه فی علم الکلام بأنّ وجوب المعرفه کان بملاک وجوب شکر المُنعم، وأنّ شکره موقوف علی المعرفه، وإلّا لما کان الشکر واجباً بنفسه فیکون وجوبها أیضاً غیریّاً لا نفسیّاً ، مع أنّ وجوبها نفسی قطعاً .

ورابعاً : أن یُقال إنّه ما المراد من الفائده المترتّبه علی الواجبات النفسیّه التی بواسطتها صارت ذات حسن نفسی ومحبوباً ذاتیّاً وترتّبت علیها الفائده؟

فإن کان المرادالفائده المترتّبه ماهو من قبیل السبب والمسبّب،بحیث لایمکن التفکیک بینهما أصلاً ، فعلی هذا لا یمکن تعلّق حکمین علیهما ؛ أحدهما للسبب والآخر للمسبّب ؛ لأنّه لو تعلّق الأمر بالسبب وتحصیله لحصل المسبّب قهراً، ولا مجال لترکه مع فعل سببه ، فالغرض حاصل حتماً ، فلا یحتاج إلی إیجاب المسبّبات بوجوب مستقلّ .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۳۸۳ .

وإن كان المراد من الفائده المترتّبه هى الغايات لكن لا مطلقاً ، بل ومع وجود سائر مقتضياتها الخارجه عن تحت قدره المكلّف، وفقدْ الموانع بحيث كان فعل الواجب من أحد الاُمور الدخيله فى ترتّب الفائده ، فلا معنى حينئذٍ أن يتعلّق التكليف بتلك الغايه، لعدم كونها مقدوره، كما لا يخفى .

فعلى هـذا، لا ـ يمكن جعل الواجب النفسى واجباً للغايات ، وبالنظر إليها من الواجبات الغيريّه، سواءً قلنا بكونها بنفسها مطلوباً ذاتيّاً، أم لم نقل بذلك ، فمجرّد كون الواجب له حُسنٌ ذاتى لا يوجب حلّ الإشكال .

فالأولى أن يُقال: فى تعريف الواجب النفسى والغيرى بما لا يستلزم الاعتراض، وهو :

الواجب الغيرى: عباره عن إيجاب واجب لكونه مقدّمه لتحقّق واجب تكليفى آخر الذى وقع عليه حكمٌ تكليفى مستقلّ، مع مقدّماته الستّه فى الأمر ، لا ما يكون مقدّمه لما هو الغرض للواجب ؛ لأنّه لا يتعلّق به الوجوب بنحو الاستقلال ، ولا يتوجّه إليه الخطاب ، ولعلّ وجه عدم توجّهه هو ما عرفت فى الإشكال الرابع من عدم إمكان تعلّقه :

إمّا من جهه كونه بنحو السبب والمسبّب، وقد عرفت عدم إمكان انفكاكهما فيه ، فإذا تعلّق التكليف بالسبب فإنّ ذلك يعنى تعلّقه بالمسبّب ، كما أنّ الأمر من العكس كذلك، فليس هاهنا تكليفان حتّى يكون السبب المسمّى بالواجب النفسى واجباً غيريّاً بالنظر إلى مسبّبه، لصدق أنّه واجب لأجل غيره ، كما لا نقول بمقاله صاحب «المعالم» قدس سره بأنّ الأمر المتعلّق بالمسبّب هو عين الأمر المتعلّق بالسبب، لأنّه ممنوع.

أو من جهه أنّ الفائـده تكون من قبيل الغايات، حيث يكون الواجب بوجوده من أحد مقتضـياته، فترتّبها متوقّف على وجود سائر شرائطها وفقدان موانعها ، وهما خارجان عن تحت قدرته ، ولذلك لا يلاحظ وجوب الغايات ملاكاً للواجب النفسى .

وكيف كـان، إن كان الشـىء المتعلّق به الخطاب والتكليف واجباً بلحاظ إيجاد واجب آخر مثله، من حيث تعلّق الخطاب به، فهو واجب غيرى، وإلّا كان واجباً نفسيّاً .

ولا يرد عليه: النقض بصلاه الظهر مقدّمه للعصر .

لأنّ وجوبها لا يكون لأجل العصر ، بل صحّه العصر موقوفه عليه كما لا يخفى .

وبالجمله: ثبت من خلال ما ذكرناه صـحّه تقسـيم الواجب قسـمين، كما ثبت صحّه تصريفهما من دون أن ترد عليهما الإشكالات السابقه.

فالصـلاه والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسـيّه، لعدم وقوعها مقدّمه لواجب آخر تكليفى مستقلّ، بخلاف الطهارات الثلاث، حيث أنّها واجبه لأجل التوصّل إلى الصلاه التى هى بنفسها واجبه ومتعلّقه للخطاب .

ولعـلّ هـذا هو مراد من فسّر الواجب الغيرى ؛ بـأنّه واجب للتوصّل إلى واجب آخر، كما وقع فى عباره الشـيخ الأعظم حيث كان لفـظ (الآخر) قرينه على أنّ مراده ما هو واجب تكليفى مسـتقلّ لا ما يكون تحصـيله لازماً من جهه كونه غايه لواجب مثلاً، حيث أنّه ليس بواجب آخر كما عرفت توضيحه .

هذا تمام الكلام فى ما إذا علم أحد القسمين من الواجب من كونه نفسيّاً أو غيريّاً .

***

الأمر الثانى: فيما لو شکّ فى الواجب أنّه نفسى أو غيرى

والكلام فيه يقع فى مقامين :

الأوّل : فى ما تقتضيه الاُصول اللفظيّه .

والثانى : فى ما تقتضيه الاُصول العمليّه .

وأمّا المقام الأوّل: فقد قيل إنّ مقتضى التمسّک بالإطلاق، هو الحكم بالوجوب النفسى ، ولا إشكال فى أنّ المراد من الإطلاق هو مقدّمات الحكمه من كون المولى حكيماً ولم ينصب قرينهً، وليس فى المقام ما يوجب كونه بياناً بالقدر المتيقّن فى مقام التخاطب ، فيحمل على الإطلاق .

وهذا بمقتضى مسلک المشهور القائل بأنّ الواجب الغيرى هو الذى كان وجوبه مقيّداً بوجوب واجب آخر، بخلاف النفسى صحيح لا غبار عليه ، باعتبار أنّ مقتضى إطلاق الهيئه كونه نفسيّاً، لعدم استحاله التمسّک عندهم بالإطلاق لوجوده فى الهيئه.

وأمّا على مسلک الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى استحاله الإطلاق فى الهيئه فإنّه لا طريق له لإثبات النفسيّه إلاّ بأحد من الطرق الثلاثه أو الأربعه :

۱ - إمّا أن يكون الوجوب مذكوراً على نحو الجمله الاسميّه أو الفعليّه ليصحّ التمسّک فيها بالإطلاق .

۲ - أو يُقال بصوره الانصراف من حيث الإطلاق فى اللفظ ؛ لأنّ البعث النفسى يعدّ بعثاً حقيقيّاً بخلاف الحال فى البعث الغيرى ، فإطلاق اللفظ ينصرف إلى ما هو المصداق له واقعاً لا مسامحهً .

وهذا هو الذى ذكره العلاّمه البروجردى قدس سره فى «نهايه الاُصول» .

٣ - أو يُقال بأنّ المراد من الإطلاق هو الـذى ذكره صاحب «نهايه الدرايه» ، بأن يكون المراد من الإطلاق هو عدم تقييده بانبعاثه من داعٍ آخر غير الواجب، لا ـ أنّ المراد هو التوسعه فى وجوب ذلـك من وجوب شـىء آخر معه وعـدمه، حتّى يُقـال بأنّ البعث الحقيقى جزئى حقيقى، لا يجامع مع التقييد المقتضى لإطلاق البعث، فإنّه مُحالٌ على مسلك الشيخ .

٤ - أو يُقال بالانصـراف إلى النفسـى ، لا بمعنى انصراف الجامع الكلّى إلى أحد أقسامه ، بل من جهه كون الوجوب الغيرى يعدّ أمراً نادراً بخلاف النفسى ، فلذلك ينصرف إليه .

هذا كما عن المحقّق الخمينى، وإن ناقش فيما قبله فى أصل الحكم (باعتبار كونه أمراً إيجاديّاً جزئيّاً فلا يجتمع مع الجامعيّه ، فلا منـاص أن يكون تقسـيم الحكم إليهما باعتبار مبادٍ متقـدّمه على الحكم، بأن يُقال إنّ الوجوب إمّا لأجل التوصّل إلى مبعوث إليه فوقه ، وإمّا لا لأجل ذلك ، بل تعلّق بشـىء من غير أن يكون خطاب فوقه ، فحينئـذٍ كلّ من النفسـيّه والغيريّه متقوّم بقيـد زائـد) . انتهى كلامه(١) .

هذا ما عرفت من الصور المتصوّره فى كون الإطلاق مستلزماً لكون الواجب واجباً نفسيّاً .

أقـول: ولكن المحقّق النـائينى قـدس سـره ذكر للأصـل اللفظى بيانـاً، لا ـ يخلو ذكره عن فائـده ، حيث ينبغى اسـتعراضه ومن ثمّ ملاحظه ما أورد عليه المحقق الخمينى سلّمه اللّه.

١- تهذيب الاُصول : ج١ / ١٩١ .

قال المحقّق النائینی: (وعلی کلّ حال لو شکّ فی واجب أنّه نفسی أو غیری :

فتارهً : یقع الکلام فیما یقتضیه الأصل اللفظی .

واُخری: فیما یقتضیه الأصل العملی .

أمّا الأوّل: فمجمل القول فیه هو أنّ الواجب الغیری لمّا کان وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغیر، کان وجوبه مشروطاً بوجوب الغیر ، کما أنّ الغیر یکون مشروطاً بالواجب الغیری ، فیکون وجوب الغیر من المقدّمات الوجوبیّه للواجب الغیری ، ووجود الواجب الغیری من المقدّمات الوجودیّه لذلک الغیر ؛ مثلاً- یکون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاه ، وتکون نفس الصلاه مشروطه بوجود الوضوء ، فالوضوء بالنسبه إلی الصلاه یکون من قیود المادّه ، ووجوب الصلاه یکون من قیود الهیئه بالنسبه إلی الوضوء وبالمعنی، المتقدّم من تقیید الهیئه، بحیث لا یرجع إلی تقیید المعنی الحرفی ، وحینئذٍ یرجع الشکّ فی کون الوجوب غیریّاً إلی شکّین :

أحدهما : الشکّ فی تقیید وجوبه بوجوب الغیر .

وثانیهما : الشکّ فی تقیید مادّه الغیر به .

إذا عرفت ذلک فنقول : إنّه إن کان هناک إطلاق فی کلا- طرفی الغیر والواجب الغیری ، کما إذا کان دلیل الصلاه مطلقاً لم یأخذ الوضوء قیداً لها ، وکذا کان دلیل إیجاب الوضوء مطلقاً لم یقیّد وجوبه بالصلاه کما فی قوله تعالی : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ»(۱)، حیث أنّه قیّد الوضوء بالقیام إلی الصلاه ، فلا

۱- سوره المائده : الآیه ۶ .

إشكال فی حجّه التمسّک بکلّ من الإطلاقین، وتکون النتیجه هو الوجوب النفسی للوضوء، وعدم کونه قیداً وجودیّاً للصلاه ، فإنّ إطلاق دلیل الوضوء یقتضی الأوّل ، وإطلاق دلیل الصلاه یقتضی الثانی .

إلی أن قال : وعلی کلّ حال، ظهر صحّه التمسّک بإطلاق کلّ من الغیر والواجب الغیری لو کان لکلّ منهما إطلاق ، بل لو کان لأحدهما إطلاق یکفی فی المقصود من إثبات الوجوب النفسی، لأنّ مثبتات الاُصول اللفظیّه حجّه ، فلو فرض أنّه لم یکن لدلیل الوضوء إطلاق، وکان لدلیل الصلاه إطلاق، فمقتضی إطلاق دلیلها هو عدم تقیید مادّتها بالوضوء، ویلزمه عدم تقیید وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمه بین الأمرین ، وکذا الحال لو انعکس الأمر وکان لدلیل الوضوء إطلاق دون دلیل الصلاه .

وبالجمله : الأصل اللفظی یقتضی النفسیّه عند الشکّ فیها، سواءً کان لکلّ من الدلیلین إطلاق ، أو کان لأحدهما إطلاق ، ولا تصل النوبه إلی الاُصول العملیّه، إلّا إذا فقد الإطلاق من الجانبین) ، انتهی کلامه(١) .

ولقد أورد علیه المحقّق الخمینی بقوله :

(وأنت خبیر بأنّ القول بکون وجوبها مشروطاً بوجوب ذیها، لا یجتمع مع القول بکون وجوبها مترشّحاً عن وجوبه، لاستلزامه أن یکون المعلول متقیّداً أو مشروطاً بعلّته، وهو باطل بالضروره .

أمّا الملازمه: فلأنّ الإراده الغیریّه إذا کانت مفاضه عن الإراده النفسیّه علی

١- فوائد الاُصول : ج١ / ٢٢٠ .

نحو الإيجاد، تكون الأولى فی حدّ المعلول بالنسبه إلی الثانی، وتقييد وجود المعلول بعلّته :

إمّا فی حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شؤونه، ثمّ يرتبط بعلّته بعد استقلاله .

وإمّا فی حال عدمه وهو باطلٌ بالبداهه، لأنّ المعدوم الباطل العاطل كيف يقع طرفاً للإضافه .

إلی أن قال : فتحصّل ممّا ذكر أنّه لا مجال للتمسّك بالإطلاق لرفع الشكّ المزبور .

أضف إلی ذلک أنّ عدّ الواجب الغيری من قيود المادّه فی الواجب النفسی مطلقاً، لا يصحّ إلاّ فی الشرائط دون غيرها من الغيريّات، كنصب السلّم بالنسبه إلی الصعود .

وأمّا القول بحجّيه المثبتات اللفظيّه من الاُصول، فإنّما يصحّ لو كانت من الطرق العقلائيّه الكاشفه عن الواقع، وهو محلّ تأمّل وتردّد) ، انتهی كلامه(۱) .

أقول: ولكنّك خبير أنّ ماذكره من الإشكالات الثلاثه لا يكون وارداً علی كلامه.

فأمّا الإشكال الأوّل: فممنوع باعتبار أنّ مقصود المحقّق النائينی رحمه الله من أنّ وجوب الواجب مشروط بوجوب واجب الغير ، ليس هو الشرط الاصطلاحی بما يلزم من عدمه عدم المشروط، ويلزم من وجوده وجوده، حتّی يرد عليه بما ذكره بأنّ الشرطيّه مقتضيه لوجود المشروط الذی كان معلولاً أوّلاً ، ثمّ لحاظه مع علّته

۱- تهذيب الاُصول : ج۱ / ۱۹۲ .

مشروطاً ومقيّداً فيستحيل، لأنّه لا يجامع مع كون وجود المعلول بعد وجود العلّه لا قبله .

لا يُقال: بأنّ الوضوء مثلًا كان شرطاً للصلاه بالمعنى الاصطلاحى ، فكيف يمكن لكم إنكار ذلك؟

لأنّا نقول : إنّ المراد ليس نفى الشرطيّه عن ذات الوضوء مع الصلاه، حتّى يستشكل كذلك ، بل المقصود هو وجوب الوضوء مع وجوب الصلاه ، فلا- إشكال أنّهما ليس حالهما معاً بنحو الشرطيّه الاصطلاحيّه ، بل كانا بنحو السببيّه، إذ من الواضح أنّ بوجوب الصلاه يجب الوضوء، وبعدمه لا- يجب، فيكون معنى قوله : (إنّ وجوبها مشروط بوجوب ذيها) يعنى أنّه ما لم يجب ذيها لم يجب ذلك ، فإذا وجب وجبت، فيكون الشرط على ما ذكرنا مناسباً مع كون وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كما لايخفى .

وأمّا الجواب عن الإشكال الثانى: من عدم حجّه كون الواجب الغيرى من قيود المادّه للغير الواجب فى غير الشرائط كنصب السلّم للصعود .

فنقول أوّلاً : إنّه فرق بين الشرط الذى يعدّ شرطاً عقليّاً للواجب، وبين ما أُخذ شرطاً فى لسان نفس الدليل ، ومقصود المحقّق النائينى من الواجب الغيرى هو الثانى لا الأوّل ، مع أنّ نصب السلّم للصعود يعدّ من القسم الأوّل باعتبار كونه أحد أفراد ما يمكنه تحصيل الصعود .

وبعباره اُخرى : القدره على الصعود بأىّ وجهٍ اتّفق، كان شرطاً عقليّاً لتحقّق الواجب .

وثانياً : يمكن دعوى ذلك فى المثال، بأن يُقال المطلوب من مادّه الصعود

هو إحداث ما يمكّنه من الصعود به ، ومنه نصب السلّم لا خصوصه فقط ؛ لعدم خصوصيّه فيه إلاّ لإيصاله إلى المطلوب الذى يمكن حصوله بوسيله اُخرى مثل الطيّران والتوثّق ونظائرهما .

أمّا الإشكال الثالث: وهو إشكاله فى حجّيه الاُصول اللفظيّه بأنّها إنّما هى حجّه فى الطرق العقلائيّه الكاشفه عن الواقع دون غيرها.

فممنوع أوّلاً: بأنّ إجراء أصاله الإطلاق فى الهيئه أو المادّه تعدّ من الاُصول العقلائيّه ، ولذلك يُطلق عليه عنوان مقدّمات الحكمه، إذ من الواضح أنّ العقلاء يحكمون بواسطه إطلاق كلام المولى فى الهيئه أو المادّه أنّه هو المراد .

وثانياً : لو سلّمنا عدم كونه من الطرق الكاشفه عن الواقع ، إلاّ أنّه قد ادّعى الملازمه بين هذين الإطلاقين، بحيث لو ثبت وجود الإطلاق فى أحدهما، ثبوت الإطلاق فى الآخر ، كما أنّ تقييد أحدهما استلزم ثبوت تقييد الآخر .

فالإشكال على أنّه ليس من الطرق الكاشفه ليس بجوابه، كما لا يخفى على المتأمِّل الدقيق .

وكيف كان، فإنّ إجراء أصاله الإطلاق فى الهيئه فى ناحيه الواجب الغيرى، أو فى المادّه فى الغير الواجب يكفى فى إثبات الإطلاق فى الآخر لوجود هذه الملازمه، وكون مقتضى كلّ واحدٍ منهما إثبات الوجوب النفسى فى كلّ من الواجبين بالنسبه إلى الآخر ، ولكن ذلك لا ينافى كون الواجب غيريّاً لأمرٍ آخر غير ما يفرض معه .

فالأقوى عندنا – كما عليه المشهور – أنّ إجراء أصاله الإطلاق فى الهيئه فى نفس الواجب، يقتضى نفسيّته . كما أنّ مقتضى إجراء أصاله الإطلاق فى مادّه الغير

الواجب، يقتضى ذلك بالنسبه إلى ما هو المشكوك شرطيّته .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الاُصول اللفظيّه وحجّيه مثبتاتها .

وأمّا المقام الثانى: وهو ملاحظه حال الاُصول العمليّه عند الشكّ فى النفسى والغيرى ، وهو يتصوّر على وجوه شتّى وأقسام مختلفه :

الوجه الأوّل : أن يكون حال وجوب الغير فعليّاً، ولكن قام الشكّ فى الغيرى فى أنّه هل هو غيرى أو نفسى، كما لو علم حال وجوب الصلاه بعد دخول الوقت، ولكن شكّ فى أنّ الوضوء هل هو واجب غيرى حتّى تكون مقدّمهً للصلاه أو واجب نفسى؟

فهو ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه، بكون الوضوء واجباً ومعلوماً بالوجوب، وإن لم تكن من جهه الوجوب من النفسيّه والغيريّه معلومه، إذ لا أثر فى معلوميّه الجهه إلّا من حيث ترتّب الثواب والعقاب الواحد أو المتعدّد؛ لأنّ الواجب الغيرى لا ثواب فيه ولا عقاب بخلاف النفسى .

قال صاحب «فوائد الاُصول» : ففى هذا القسم يجب رجوع الشكّ إلى الشكّ فى تقييد الصلاه بالوضوء، وأنّه شرطٌ لصحّتها ، حيث عرفت ملازمه الشكّ فى ذلك على الشكّ فى تقييد الصلاه ، وحينئذٍ يرجع الشكّ بالنسبه إلى الصلاه إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطى، وأصاله البراءه تقتضى عدم شرطيّه الوضوء للصلاه وصحّتها بدونه ، فمن هذه الجهه تكون النتيجه النفسيّه)(1) .

ولقد أورد عليه تلميذه المحقّق الخوئى حفظه اللّه على ما فى «المحاضرات» بما

١- فوائد الاُصول : ج ١ / ٢٢٣ الطبعه الجديده .

خلاصته:

وغير خفيّ أنّ ما أفاده قدس سره غير تامّ، لمعارضه أصاله البراءه عن التقييد مع أصاله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ؛ لأنّ أصل الوجوب معلوم تفصيلاً ، وأمّا خصوصيّه كونه نفسيّاً أو غيريّاً مشكوكه ، وبما أنّ العلم بوجود إحدى الخصوصيّتين موجود، وجريان أصاله البراءه عن كونه نفسيّاً معارضه مع أصاله البراءه عن كونه غيريّاً ، فلابدّ من الاحتياط ؛ لأنّ إجراء كلا الأصلين يستلزم المخالفه القطعيّه ، فلابدّ أوّلاً من الإتيان بالوضوء ثمّ الصلاه ، وردّ هذا بحسب النتيجه إلى كون وجوب الوضوء غيريّاً لا نفسيّاً) ، انتهى كلامه(١) .

وفيه أوّلاً : أنّه إذا فرض معارضه أصاله البراءه عن كون الوجوب نفسيّاً، مع أصاله البراءه عن الوجوب الغيرى، لاستلزم سقوطهما بالتعارض ، فليس هاهنا أصلٌ آخر غيره يعارض مع أصاله البراءه عن التقييد المقتضى كون الوجوب للوضوء نفسيّاً .

اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال : إنّ أصاله البراءه عن التقييد ليس شيئاً آخر غير أصاله البراءه عن الوجوب الغيرى، الذى كان معارضاً مع أصاله البراءه عن الوجوب النفسى .

أو يُقال : إنّه لو كان أصلاً آخراً غيرها ، إلاّ أنّه حيث كان فى عرض أصاله البراءه عن الوجوب الغيرى، فيكون فى عرض التعارض مع أصاله البراءه عن الوجوب النفسى، ويتساقط معه، فلا تبقى لجريان أصل البراءه هاهنا وجه .

وثانياً : إنّ قوله: (نتيجه وجوب الاحتياط هو كون وجوب الوضوء واجباً

١- المحاضرات : ج٢ / ٣٩٢ .

غيريّاً لا نفسيّاً).

غير وجيه، لوضوح أنّ ما هو المعلوم فى مقام الثبوت هو أصل الوجوب ، وأمّا كونه غيريّاً بالخصوص فلا ، ولذلك يظهر أثره فيما لو عمل بمثل هذا الوضوء حيث لا يقطع بالوفاء بالنذر، إذا كان متعلّقاً بعدم فعل واجب غيرى فى ذلك اليوم، لعدم العلم بعدم تحقّقه، لاحتمال أن يكون وجوبه غير نفسى، كما لا يخفى .

فالأولى أن يُقال: فى الإشكال على كلام المحقّق النائينى :

إنّ إجراء أصاله البراءه عن التقييد فى المادّه للصلاه، حتّى لو سلّمنا جريانه ولو بلا معارض، لما أمكن إثبات كون الوجوب فى الوضوء نفسيّاً، بواسطه الملازمه بين الشكّين ؛ لأنّ أصل الملازمه وإن كانت موجوده فى الواقع، لكنّها ليست بحجّه فى الاُصول العمليّه، بل هى ثابته وحجّه فى مثبتات الاُصول اللفظيّه .

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال الآخر، هو إمكان أن يكون أصاله البراءه عن التقييد عباره اُخرى عن أصاله البراءه عن الوجوب الغيرى المعارض، مع أصل البراءه عن الوجوب النفسى، كما لا يخفى .

فالحقّ أن يُقال : إنّ أصل الوجوب لكلا الواجبين مسلّم ، وأمّا إثبات الخصوصيّه من النفسيّه والغيريّه للوضوء، وإثبات التقييد وعدم الصلاه مشكوك غير ثابت، كما لا يخفى ، فيكون مقتضى القاعده هنا هو وجوب الاحتياط عملًا بمقتضى الدليل القائم على لزوم الإتيان بالوضوء مقدّماً والصلاه بعده، وترتيب آثار النفسيّه والغيريّه كليهما على الوضوء، إن كان لعدم وجود أصل فيه بلا معارض ينفى خصوص أحدهما .

الوجه الثانى : هو ما إذا علم بوجوب كلّ من الغيرى والغير ، إلاّ أنّ وجوب

الثانی کان مشروطاً بشرط غیر حاصل ، ولکنّ الأوّل مشکوک فی أنّه هل هو واجب مطلقاً أو أنّه واجبٌ مشروطٌ بذلک الشرط، حتّی یکون فی الاحتمال الأوّل واجباً نفسیّاً ، وفی الثانی واجباً غیریّاً ، وهو کالمثال المتقدِّم عند فرض الأمر فرض قبل الوقت فلا یعلم بأنّ الوقت کما هو شرط لوجوب الصلاه، هل هو شرط للوضوء أیضاً ، لیصبح وجوبه غیریّاً ، أو لا فیکون وجوبه نفسیّاً .

قال صاحب «الفوائد»:

(إنّه یکون من أفراد الشکّ بین المطلق والمشروط ، وقد تقدّم أنّ مقتضی الأصل العملی هو الاشتراط، للشکّ فی وجوبه قبل الزوال، وأصاله البراءه تنفی وجوبه ، کما تنفی شرطیّه الصلاه بالوضوء ، ولا ـ منافاه بین إجراء البراءه لنفی وجوب الوضوء قبل الزوال، وإجراء البراءه لنفی قیدیّته للصلاه) ، انتهی کلامه(١) .

أقول: ولقد اعترض علیه تلمیذه فی «المحاضرات»، بعد أن جعل کلام اُستاذه لجریان البراءه فی ثلاث مواضع :

أحدها : فی تقیید الصلاه بالوضوء ، فالأصل البراءه عنه .

والثانی : فی وجوب الوضوء قبل الوقت ، فالأصل البراءه ، فنتیجته کون وجوبه وجوباً غیریّاً، فلا وجوب له حینئذٍ، لعدم تحقّق شرط وجوب الغیر وهو الصلاه .

والثالث : جریان البراءه عن وجوب الوضوء بعد الوقت لمن أتی به قبل الوقت ، فمرجع هذا الشکّ إلی الشکّ فی أنّ الوجوب للوضوء هل هو مطلق أو مشروط بعدم إتیانه قبل الوقت ، فلا مانع حینئذٍ من جریان البراءه عن وجوبه

١- فوائد الاُصول : ج ١ / ٢٢٣ .

لاحقاً، لينتج من ذلك بأنّ المكلّف مخيّر بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاه وبعدها ، هذا .

والملاحظ عدم وجود الإشاره إلى القسم الثالث فى الكلام المنقول عن المحقّق النائينى، ولعلّ سقط من قلم مقرّر دروسه المحقّق الكاظمى رحمه الله .

وكيف كان ، حيث أنّ الثالث مذكور فى «أجود التقريرات» فقد ناقشه المحقّق الخوئى بقوله:

(إنّ وجوب الوضوء المردّد بين النفسى والغيرى، إذا كان نفسيّاً لا يخلو عن:

أن يكون مقيّداً بإيقاعه قبل الوقت ، أو يكون مطلقاً .

وأمّا وجوبه الغيرى، فهو مقيّد بما بعد الوقت على كلّ تقدير .

وعلى الأوّل: أى المقيّد بما قبل الوقت، فلا يمكن إجراء البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء ؛ لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت، للعلم بوجوبه نفسيّاً أو غيريّاً ، وجريان البراءه عن كليهما يستلزم للمخالفه القطعيّه ، وقلنا فى محلّه بعدم الفرق فى تنجّز العلم الإجمالى بين كون أطرافه من الدفعيّات أو التدريجيّات ، فلابدّ من الاحتياط بالإتيان بالوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعد الوقت، فهو يكفى، وإلاّ يجب تحصيله بعد الوقت بحكم العقل بالاحتياط ، فتكون النتيجه كون الوجوب هنا نفسيّاً وغيريّاً معاً من باب الاحتياط .

وأمّا على الثانى: ما لو كان وجوب الوضوء مطلقاً ، فلا معنى لإجراء البراءه عن إطلاق وجوب الوضوء قبل الوقت، لعدم احتمال تقيّده بما قبل الوقت ؛ لأنّ البراءه تجرى لرفع التضييق لا لرفع الإطلاق والسعه ، وأمّا بعد الوقت فالعقل

يحكم بوجوب الوضوء نفسيّاً أو غيريّاً للعلم الإجمالى، فلا يجرى فيهما البراءه ، فيجب الاحتياط .

نعم ، لو شككنا فى وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيريّاً ، أمكن رفعه بأصاله البراءه، لأنّ تقييد الوضوء بوجوبه غيريّاً بعد الوقت كان مجهولاً ، فيجرى فيه البراءه ؛ وذلك لأنّ وجوبه لو كان نفسيّاً فهو غير مقيّد بذلك ، وإن كان غيريّاً فالمقدار المعلوم إنّما هو تقييد الصلاه به ، وأمّا تقيّدها به بخصوصيّه أن يؤتى به بعد الوقت فهو مجهول ، فيدفع بالبراءه ، فجرى الاشتغال فى الجميع إلاّ فى الأخير فقط) ، انتهى كلامه(١) .

أقول: ونحن نناقش ما فصّله من جريان البراءه فى الصور المذكوره، فنقول:

أمّا الصوره الاُولى: وهى كون وجوب الوضوء نفسيّاً مقيّداً بما قبل الوقت .

فيرد عليه أوّلاً: إنّ عدم جريان البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء لمعارضته بجريان البراءه عن وجوبه النفسى قبل الوقت ، متوقّفٌ على إثبات أحد الأمرين:

تنجّز العلم الإجمالى فى التدريجيّات، كما هو متنجّز فى الدفعيّات كما ذكره .

أو القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط قبل حصول شرطه .

أمّا تنجيز العلم الإجمالى فلا إشكال فيه ، ولو قلنا بكون العلم الإجمالى فى الدفعيّات فقط حجّه ومنجّزاً، حيث قد عرفت مختارنا فى السابق من فعليّه الوجوب فيه، فلا إشكال حينئذٍ فيعدم جريان البراءه للمعارضه كما لايخفى، هذا.

مع أنّ الوضوء المقيّد بقبل الوقت لا يوجب تقيّد الصلاه به قطعاً، لعدم

١- المحاضرات : ج٢ / ٣٩٣ .

وجوبها حينئذٍ ، إلّا أن يكون عنواناً للوضوء مشيراً إلى الوضوء المطلق .

وثانياً: إن جعل الاحتياط فى هذا المورد مستلزماً للحكم بالوجوب النفسى والغيرى ممّا لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّه من الواضح أنّ الوضوء كما يكون وجوبه معلوماً قطعاً فى الواقع ، هكذا يكون عدم وجوبهما معاً فى الواقع ولو من باب الاحتياط معلوماً ، فالحكم بالاحتياط لا يوجب إلّا الحكم بوجوب الإتيان قطعاً، لا بأنّه واجب نفسى وغيرى معاً كما قاله، لأنّه يحتاج إلى الدليلين لا دليل واحد ، مع أنّ المفروض هنا وحده الدليل، ومفاده غير معلوم بينهما كما لا يخفى .

وثالثاً : أنّ كلامه هنا لا يساعد مع ما ذكره فى القسم الأوّل، من أنّ مقتضى الاحتياط كون وجوب الوضوء واجباً غيريّاً لا نفسيّاً، مع كون الملاك فى كليهما هو وجوب الاحتياط بالإتيان بهما .

فالأولى أن يُقال هنا: بعدم إمكان إثبات واحد بخصوصه فيه، ويكون ذلك مشتبهاً ومردّداً، وإن كان أصل وجوب الإتيان مسلّماً كما كان الأمر فى الاُولى كذلك .

وأمّا الصوره الثانيه: فعدم جريان البراءه عن وجوبه الإطلاقى للوضوء لما قبل الوقت، حتّى يوجب إثبات الوجوب النفسى المقيّد بما قبل الوقت، صحيحٌ لما قد ذكره بأنّ حديث الرفع ورد للامتنان ورفع التضييق، لا رفع السعه والإطلاق.

وأمّا البراءه بلحاظ نفى أصل الوجوب النفسى سواءً كان قبل الوقت أو بعده لا مانع من جريانها لولا العلم الإجمالى ، غايه الأمر أنّ المشكله التى تمنع جريانها هى نفس الموجوده فى الصوره السابقه، وهى تنجّز العلم الإجمالى المانع عن جريانها كما كان كذلك لما بعد الوقت أيضاً ، لا لما ذكره من عدم جريان

البراءه لرفع السعه والإطلاق، كما لا يخفى ، فيعارض هذا مع أصل البراءه الجارى فى الوجوب الغيرى، والأصل الجارى فى عدم كونه واجباً نفسيّاً مقيّداً بما قبل الوقت، فينجّز العلم الإجمالى فيه .

أمّا الصوره الثالثه: فإنّ ما يرد عليها هو أنّ الشكّ فى وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت، باحتمال أن يكون مقيّداً بإيقاعه بعده فيما يكون واجباً غيريّاً ، يوجب الحكم بوجوب الإعاده قضيّهً للعلم الإجمالى، لأنّ المشكوك إذا أصبح أحد أطراف العلم الإجمالى، فيحتمل أن يكون وجوبه الغيرى منوطاً بما إذا أوجده بعده ، فتحصيله قبله يصبح غير كافياً ، إلّا أن يعلم من الخارج أنّ الملاك فى تقييد الصلاه هو وجوده ولو كان قبل الوقت لا تحصيله بعده ، فهو أمرٌ آخر وخروج عن فرض المسأله، وهو صوره الشكّ فيه لا العلم كما قلناه .

وبالجمله: وكيف كان ، فالأقوى عندنا – كما عليه بعض المحقّقين من الاُصوليّين – هو القول بالاحتياط فى جميع الصور المتصوّره فى الثانى، حتّى فى الصوره الأخيره كما عرفت، خلافاً للمحقّق النائينى حيث ذهب إلى البراءه عن تقييد الصلاه به .

الوجه الثالث : ما لو كان الواجب الغيرى كالوضوء مردّداً بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً، وكان الغير – وهو الصلاه – مشكوكاً فى الوجوب ، فهو:

تارهً: يكون من جهه كونها أحد طرفى العلم الإجمالى .

واُخرى: أن تكون مشكوكه بالشكّ البدوى .

والذى يظهر من كلام المحقّق النائينى هو الثانى، خلافاً للمحقّق الخوئى حيث قد فرض المسأله فى الأوّل وحمل كلام اُستاذه عليه .

أقول: وكيف كان، لابدّ أن يلاحظ حكم كليهما ، فيقول:

وأمّا الفرض الأوّل: كما لو نـذر المكلّف إتيان واجب مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصـلاه، فيكون وجوب الوضوء نفسـيّاً لو تعلّق به، وغيريّاً لو تعلّق بالصـلاه ، فـذهب صـاحب «المحاضـرات» إلى إجراء أصـاله البراءه عن وجوب الصـلاه ؛ لأنّ ذلك الأصل لا معـارض له، لعـدم جريانه في طرف الوضوء، لأنّه واجبٌ، سواءً كان نفسـيّاً أو غيريّاً، فلكونه معلوماً تفصـيلًا بوجوبه والاسـتحقاق للعقوبه في تركه قطعـاً ، فينحـلّ العلم الإجمـالي بـالعلم التفصـيلي في وجوب الوضوء، والشكّ البـدوي لوجوب الصـلاه، انحلالاً حكميّاً لا حقيقيّاً، كما ينحلّ ذلك العلم في الأقلّ والأكثر الارتباطي ، كما لو تردّد في وجوب ما عـدا السوره في الصـلاه، حيث أنّ وجوب بقيّه الأجزاء قطعي ومـا عـداها بـدوي ، فتجري البراءه فيه . غايه الأمر ، انحلاله في الأقلّ والأكثر كان لعـدم أثر للعلم الإجمـالي، لعـدم جريـان الأصـل في الإطلاـق وهو الماهيّه اللّابشـرط . فلا مانع من جريانه في المقيّـد ، فنتيجه هـذا الانحلال هو التفكيك بين أجزاء الواجب في التنجيز، مع عدم إمكان التفكيك بين الأجزاء في مرحلتي السقوط والثبوت .

وهـذا بخلاـف الانحلاـل المتحقّق في المقـام، حيث أنّ الوضوء معلوم الوجوب، فلا يجري فيه البراءه، بخلاف الصـلاه حيث أنّها مشكوكه الوجوب ، فالمرجع حينئذٍ البراءه لأنّ العقوبه عليها عقوبه بلا بيان ، فحيث لا يكون الأصل هنا له معارض، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسـبه إلى الصـلاه تنجيزاً ، فالانحلال هاهنا أيضاً حكمي ، إلّا أنّ عـدم التنجيز هنا كان لعدم تعارض الأصـلين ، وفي هناك لعدم الأثر للعلم في طرف الآخر ، انتهى كلامه(۱) .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۳۸۹ .

أقول: ولا يخفى أنّ ممنوعيّه كلامه ككلام اُستاذه النائينى، لأنّه:

إن أراد الاعتراض والإشكال على هـذه الصوره أو الصوره التى نذكرها لاحقاً فلا يصحّ ذلك، لوضوح أنّ العلم الإجمالى بكون وجوب الوضوء مردّداً بين النفسـى والغيرى، لا يجامع مع عـدم وجوب الصـلاه قطعاً أو عـدمه بالأصل ؛ لأنّه إذا شكّ فى وجوبها وحكم أصـل البراءه بعـدم وجوبها ، فمعناه أنّ الصـلاه لا تكون واجبه تعبّداً، فالوضوء أيضاً لا يكون واجباً غيريّاً لها تعبّداً . فإذا قطع بعدم وجوبه الغيرى للصلاه، فيكون وجوبه النفسى مشكوكاً أيضاً، فتجرى فيه البراءه، فيلزم حينئذٍ عدم وجوب الوضوء نفسيّاً أيضاً ، وهو لا يساعد مع العلم الإجمالى بوجوبه الذى فرضه صاحب «المحاضرات» فى صدر مسألته .

وهذا المحذور نشأ من تجويز إجراء أصاله البراءه فى وجوب الصـلاه ، فالأولى فى مثل هذا الفرض من الحكم بعدم جواز إجراء أصاله البراءه فى الصلاه ، لأنّه يمكن فرض التعارض بين الأصلين فى الطرفين .

بتعبير آخر: كون الأصل فى كلّ من الوضوء والصـلاه، عـدم تعلّق النـذر بهما، فهو أمرٌ صـحيح ولا نقاش فيه، حيث يقع التعارض بينهما أمّا الحكم بأصاله الوجوب للوضوء حتّى يُقال إنّه معلوم له بالتفصـيل وللصـلاه مشكوك ، فالأصل عدم وجوبها ، فأثر هذا التعارض الذى ذكرناه هو الحكم بوجوب الاحتياط كأخويه فى الإتيان بالوضوء والصلاه .

نعم ، يمكن القول بـإجراء البراءه فى وجوب الصـلاه فى الفرض الثـانى، وهو كون وجوبها بنفسـها مشـكوكاً بـدويّاً من دون علم إجمالى، بأن لم يكن وجوب الصلاه فى أحد طرفيه ، بل كان العلم الإجمالى بطرفيه متعلّقاً للوضوء ، بأن يُقال

بأنّ الوضوء إمّا أن يكون واجباً غيريّاً للصلاه، لو كانت الصلاه واجبه، أو واجباً نفسيّاً لنفسه ، فإذا جرى أصل البراءه فى الصلاه، وحكمنا بعدم وجوبها، فينعدم العلم الإجمالى للوضوء حينئذٍ أيضاً ؛ لأنّه لو كان حينئذٍ واجباً كان نفسيّاً ، وهو أيضاً مشكوك بدوى، فيجرى فيه أصل البراءه . فمردّ هذا القول إلى انكشاف عدم وجود علم إجمالى بوجوب الوضوء ، بل العلم المفروض كان علماً بدويّاً، ولا يلزم من إجراء هذين الأصلين البراءتين مخالفه قطعيّه لوجوب الوضوء ، فيكون الحقّ حينئذٍ مع ما عبّر عنه المحقّق النائينى بالقيل، من عدم وجوب الوضوء حينئذٍ ، لا ـ وجوب الوضوء كما قاله المحقّق المذكور، تشبيهاً للمقام بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين . مع أنّ التفاوت بين هذين الموردين واضح ؛ لأنّ العلم الإجمالى هناك مسلّم، للقطع بوجوب الصلاه فى تسعه أجزاء، والشكّ إنّما كان فى عاشرها ، بخلاف ما نحن حيث عرفت أنّ ظاهره هو العلم الإجمالى ، مع أنّه إذا دقّقنا نجد أنّ وجوب الوضوء لم يكن ثابتاً، مع الشكّ فى وجوب الصلاه وقابليّتها لجريان البراءه فيها، إذ لا معارض له كما لا يخفى .

أقول: ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفايه» من اعتبار الشكّ فى وجوب الوضوء بدويّاً ، أو يكون المراد أنّ وجوب الصلاه مشكوك بالشكّ البدوى، فيجرى فيه البراءه ، فيصير وجوب الوضوء عندئذٍ بدويّاً أيضاً .

فحمل صاحب «المحاضرات» كلام المحقّق الخراسانى على الوجه القادم ليس فى محلّه .

الوجه الرابع : هو الذى فرضه صاحب «المحاضرات» وحَمَل عليه كلام المحقّق الخراسانى قدس سره فقال ما خلاصته:

(أن يكون التردّد فى وجوب الوضوء بكونه نفسيّاً أو غيريّاً، فيما إذا علم أنّه لو كان واجباً غيريّاً ومقدّمةً لواجب آخر، لم يكن ذلك الواجب فعليّاً، وذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها، وتردّدت بين كونه واجباً نفسيّاً أو غيريّاً، وهى تعلم بأنّه لو كان مقدّمه للصلاه لم تكن الصلاه واجبه فعلاً .

ففى مثل هذا الفرض يجوز الرجوع إلى البراءه عقلاً ـ ونقلاً ـ لعدم قيام علم فعلى عند المكلّف على الوجوب على كلّ تقدير، فتجرى البراءه، لعدم فعليّه وجوبه على تقدير كونه غيريّاً، وإن كان فعليّاً على تقدير كونه نفسيّاً) ، انتهى حاصل كلامه .

أقول: لا ـ يخفى ما فى كلامه من الإشكال، فإنّه كيف يطلق على الوضوء بكونه معلوم التردّد فى الوجوب بين النفسى والغيرى ، مع أنّه ليس بواجب غيرى قطعاً ، فالأولى أن نقرّر البحث بهذه الصوره، بأن نقول:

لو شكّ فى الوضوء هل هو واجب نفسى أم لا ، فيكون عدله الآخر عدم الوجوب المطلق، لا الوجوب المضاف إلى الغيرى، كما وقع فى كلامه ؛ لأنّ الوجوب الغيرى يطلق فيما إذا كان الغير واجباً فعلاً ، والمفروض عدمه ، فلا إشكال فى كونه مورداً للبراءه ، كما لا إشكال فى خروجه عن محلّ النزاع، وأنّه ليس بمراد لصاحب «الكفايه» ، فتأمّل .

***

تنبيهات باب مقدّمه الواجب

تنبيهات باب مقدّمه الواجب

أقول: يتضمّن باب مقدّمه الواجب عدّه تنبيهات، يقتضى المقام التعرّض لها، وهى:

التنبيه الأوّل : لا ـ إشكال فى أنّ إطاعه أوامر المولى يستلزم الأجر والثواب ، وعصيانه يوجب ترتّب العقوبه ، إنّما البحث فى أنّ المثوبه والعقوبه متعلّقان بفعل الأمر النفسى وتركه، أو أنّهما أعمّ منه ليشمل الأمر الغيرى بأن يترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه ؟

ثمّ إنّ الثواب الذى يترتّب على الأمر النفسى، هل يكون بالاستحقاق أو التفضّل ؟

فهاهنا بحثان :

البحث الأوّل : فى أنّ الثواب هل بالاستحقاق أو التفضّل ؟

والبحث الثانى : هل الثواب والعقاب يختصّان بالواجب النفسى أم يعمّانه فيشملان الغيرى أيضاً؟

فأمّا الأوّل: حيث كان معنى الاستحقاق – بحسب الظاهر فى الاصطلاح – هو كون الطرف المقابل ذا حقّ على الآخر، بحيث لو لم يؤدّه عدّ ظالماً له ؛ لا ـ أن يكون الشخص بالإتيان والامتثال ذا أهل ومحلّ للإنعام، كما وقع ذلك فى كلام المحقّق الحكيم قدس سره والسيّد الخوئى ؛ لأنّه من المعانى المستحدثه ولا يعدّ من معانيه الواقعيّه.

اللّهُمَّ إلاّ ـ أن استعمله فراراً عن ما يترتّب عليه من المحذور، فهو حينئذٍ عباره اُخرى عمّن سلّم الإشكال القادم، ولابدّ عليه من اختيار القول الثانى، كما لايخفى .

وعليه نقول : اختلف الفقهاء والمتكلّمين فذهب أكثرهم إلى أنّ الثواب المترتّب على الامتثال استحقاقى يستحقّه المطيع، فقد استدلّ عليه فى علم الكلام:

١ - بأنّ تحميل الغير بالمشقّه بلا أجر قبيح .

٢ - أو بأنّ المولى إذا وعد عبده بالثواب على الامتثال كان التخلّف عنه قبيحاً من الحكيم ، فلابدّ له من الإعطاء بحسب جعله ، فالاستحقاق نشأ من جعله لا أن يكون بالذات وبالطبع الأوّلى .

أقول: وفى كلا الاستدلالين نظر، لا بأس بالإشاره إليه :

فأمّا الأوّل: فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: بأنّ القباحه إنّما تكون فيما إذا لم يكن الآمر والمكلِّف (بالكسر) مالكاً حقيقيّاً للغير ، كما ترى ذلك فى الموالى العرفيّه، حيث يكلّفون عبيدهم بالأعمال، ويحكمون العقلاء بوجوب امتثال أوامرهم، ولا يقولون بأنّ عمل الموالى بالأمر إلى عبيدهم من الأعمال القبيحه ، فإذا كان الأمر للموالى العرفيّه فكذلك ، فما ظنّك باللّه العلىّ العظيم الذى له ملك السماوات والأرض ويعدّ مالكاً حقيقيّاً لعباده، إذ من حقّ اللّه على العباد تكليفهم بذلك، واستحقاق اللّه منهم الامتثال للشكر الواجب عليهم بحسب كون شكر المُنعم واجباً ، فعليه دعوى حكمهم بالاستحقاق فى الثواب على نحو يكون تركه موجباً للظلم القبيح، من جهه تحميل الغير بالمشقّه تعدّ ممنوعه وأمراً غير وجيه قطعاً .

وثانياً : إذا كان الإتيان بالأوامر والامتثال بها على نحو لا يرجع للممتثل نفعاً ومصلحه ، فللاحتمال المذكور وجه بحسب الظاهر، وإن كان فى الواقع باطلاً .

وأمّا إذا كان الامتثال موجباً لرجوع المصالح والمنافع إلى نفس العبد ،

وحيث أنّه لم يقف على المصالح والمفاسد التى تتضمّنها الأوامر والنواهى لكى يقوم بتحصيلها أو الاجتناب عنها، فقد جعل الشارع تلك الأوامر والنواهى وسيله لإفهام العباد على ذلك، وإيصالها إليهم بواسطه الامتثال ، فهل لعاقلٍ أن يحكم هنا بأنّه لابدّ للآمر أن يعطى عبده الأجر لذلك ، بل الأمر بالعكس فإنّ للمولى حقّ عليه حيث أرشده وتفضّل عليه ووفّقه للامتثال، ليصل إلى المصالح والمنافع الواقعيّه ، فاستحقاق العبد للثواب حينئذٍ يكون من قبيل أمر الطبيب للمريض بتحمّل تحصيل الدواء والاستفاده منه فى علاج نفسه، ومن ثمّ البرء والصحّه والسلامه، ومطالبته الطبيب بالأجر لامتثاله لأوامره، فإنّ هذا أمرٌ يستقبحه العقلاء ويذمّونه، ويحكمون بأنّ للطبيب حقٌّ عليه بالأجر لا للمريض ، فالمسأله واضحه بحمد اللّه .

قال الفيروزآبادى فى «عنايه الاُصول»: حيث قال فى ذيل كلام صاحب «الكفايه» من قوله: (نعم لا ريب فى استحقاقهما عليها عقلاً).

قال: (وفيه ما لا يخفى، فإنّ استقلال العقل باستحقاق العقاب على عصيانه، وإن كان ممّا لا ريب فيه، ولكن استقلاله باستحقاق الثواب على امتثاله، بحيث إذا امتثل العبد أمر مولاه، استقل العقل ثبوت حقّ له، فغير معلوم ، بل من المعلوم خلافه، فإنّ المولى ليس إلاّ مَن له حقٌّ ثابت على العبد أن يمتثل أوامره ونواهيه ، فإذا أطاع العبد أمر مولاه فقد أدّى حقّه إليه . ومن المعلوم أنّ بأداء حقّه إليه لا يصير العبد ذا حقّ عليه وإلاّ لتسلسل ، فإنّ العبد على هذا إذا امتثل أمر مولاه وأدّى حقّه إليه، صار ذا حقٍّ عليه ، والمولى إذا أثاب عبده وأدّى حقّه إليه صار ذا حقٍّ على العبد وهلمّ جرّا ، وهذا باطل قطعاً ، وعليه فالمثوبات كلّها تكون من التفضّل لا من باب الاستحقاق ، وهذا لدى التدبّر واضح ظاهر) ، انتهى كلامه(١) .

١- عنايه الاُصول : ج٢ / ٣٥٣ .

وفيه: قـد عرفت بأنّ الامتثال يعـدّ من حقوق المولى على العبد بمقتضـى مالكيّته، وكونه شـكراً للنعمه، وهو واجب عقلاً فإذا أدّاه فقـد برء ذمّه العبد عن حقّ المولى بالنسـبه إليه لا مطلقاً ؛ لأنّ أصل وجوده كان لمولاه ، ولذلك قد اشـتهر بأنّ العبد وما فى يده كان لمولاه، وهو فيما نحن فيه بمعناه الحقيقى ، فإذا برء ذمّته فللمولى إعطاء الثواب تفضّلاً ولطفاً ؛ لأنّ اللّه لطيفٌ بعباده، وبيـده الفضل، «يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللّه ُذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».

وأمّا كون المولى بإعطاء الثواب قـد جـدّد له حقّ على العبـد ثانياً وبالعكس هكذا حتّى يتسـلسل فلا ، ولم يلتزم به أحد حتّى من ذهب إلى الاسـتحقاق ؛ لأنّ معناه كون تماميّه هـذا الحقّ ومنتهاه هو إعطاء الثواب إلى العبد فقط، لا متابعه حقّ جديد بعده، كما لا يخفى .

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ترتّب الثواب على الامتثال فى الأوامر النفسـيّه يكون بالتفضّل لا بالاسـتحقاق ، فإذا كان الأمر النفسى حاله كذلك ، فما ظنّك بالثواب مع الأمر الغيرى، فلا يكون فيه أيضاً لو كان إلّا تفضّلاً ومنّهً .

أمّا الاسـتدلال الثانى: من الواضـح أنّ أصل الوعـد والجعل كان تفضّـلاً، فيعدّ الإعطاء بعد الجعل منهٌ اُخرى وتفضّـلاً آخر، لا أن يكون الحقّ مولوداً من ذلك الجعل للعبد .

نعم ، مقتضـى سياده السيّد هو الإعطاء وعدم التخلّف عن ما وعده، لأنّ اللّه هو أصدق الصادقين، ولا يخلف اللّه الميعاد كما هو كذلك حقّاً .

البحث الثانى : بأنّ الاستحقاق أو التفضّل مخصوص للنفسى فقط أم يشمل الغيرى أيضاً؟

والکلام فی العقوبه، هل هو کالمثوبه أو متفاوت عنها، أو لابدّ من التفصیل بین الوجوب الغیری وبین المستفاد من خطاب أصلی فیترتّب الثواب علیه استحقاقاً أو تفضّلاً وبین المستفاد من خطاب تبعی فلا یترتّب؟

أو التفصیل بین الثواب فلا یترتّب علی الغیری دون العقاب فیترتّب؟

وجوهٌ، بل أقوال کما فی تقریرات الشیخ قدس سره .

أقول: اختار صاحب «الکفایه» تبعاً لاُستاذه الشیخ قدس سره عدم الترتّب علی الأمر الغیری، حیث لا یستحقّ ثواباً فی فعله ولا عقاباً فی ترکه .

والدلیل علیه: استدلّ العلمین بحکم العقل بأنّ الثواب والعقاب هاهنا للموافقه والمخالفه لا یکون إلّا واحداً ، هذا من ناحیه .

ومن ناحیه اُخری: لا إشکال فی أنّ الأمر النفسی بالموافقه والمخالفه قد اکتسب الثواب والعقاب، فلم یبق للأمر الغیری من الموافقه والمخالفه ثواب وعقاب ، وهذا هو المطلوب .

نعم ، افترقا رحمهماالله فی طریقه الاستدلال، حیث علّل صاحب «الکفایه» لحکم العقل بأنّ الثواب والعقاب یعدّان من تبعات القُرب والبُعد، والأمر الغیری لا قُرب فیه ولا بُعد ؛ لأنّه لا یوجب إطاعته قرباً ولا فی عصیانه بُعداً سوی القُرب والبُعد الحاصلین من الإتیان بالواجب النفسی أو من ترکه .

وأمّا صاحب «التقریرات»: فقد علّل حکم العقل بعدم الثواب :

(بأنّ الثواب من فروع الامتثال، والامتثال هو الإتیان بالمأمور به علی وجهٍ یکون الداعی إلی إیجاده هو الأمر، والأمر الغیری لا یصلح للداعویّه ، بل یصلح للتوصّل بالمقدّمه إلی ذی المقدّمه) ، ومع التوصّل بها إلیه یکون الامتثال امتثالاً

لذی المقدّمه لا للمقدّمه ، انتهی حاصل کلامه(۱) .

ولکن التحقیق أن یُقال : إنّ الثواب والعقاب أمران متفاوتان فی ذلک ؛ فینبغی البحث عن کلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ:

أمّا العقاب: فهو أمرٌ متفرّع علی العصیان والمخالفه للأمر النفسی ؛ لوضوح أنّ مخالفه أمر الغیری لو استلزم العقوبه استلزم ما لا یلتزم به أحد، وهو تعدّد العقوبه بتعدّد مقدّمات الواجب ، فلو کان له مقدّمات عدیده لزم ترتّب العقوبه علی ترک کلّ مقدّمه، فیکون فیها کذا عقوبات ، وفساده أوضح من أن یخفی .

ونزید فی الدلیل علی ذلک: أنّه لو عصی أمر غیری لمقدّمه واحده فیها، فلا یخلو عن القول بترتّب العقوبه علی ترکها، مع الإتیان بغیرها من سائر المقدّمات ، فإن کان العمل بترکها باطلاً، لا إشکال فی کون العقوبه متعلّقه لذی المقدّمه قطعاً، فإنّ بقیّه المقدّمات الآتیه مع امتثال أمرها یکون بلا أثر، لعدم ترتّب أثر علیها ، فلابدّ أن یعاقب بعقوبتین إحداهما للمقدّمه ، والاُخری لذیها ، وإن کان ذو المقدّمه مع ترکها صحیحه، فلا أثر لوجودها وعدمها حتّی یوجب خلافه استحقاق العقوبه ؛ لأنّها إنّما وجبت للتوصّل إلی ذیها ، فإذا فرض صحّه ذیها بدونها فلا وجه للأمر بها .

أو القول بأنّ عدم ترتّب العقوبه علیها، فیما إذا ترکت مع قیامه بإتیان سائر المقدّمات وذی المقدّمه ، فیأتی حینئذٍ السؤال عن وجه التفات بینها وبین غیرها.

فالظاهر أنّ العقوبه لا تکون إلاّ فی مخالفه الأمر النفسی، ولو عوقب علی

۱- مطارح الأنظار : ۷۰ .

ترک المقدّمه کان بلحاظ أنّ ترکها سبب لترک ذیها.

نعم ، یمکن القول بأنّ ترک المقدّمات فیما لا یعلم ترتّب ذی المقدّمه علیها، کان موجباً للتجرّی، المستلزم لنوع من الذمّ والتوبیخ ، کما لو ترک مقدّمه بزعم أنّه یقدر علی إتیان ذیها ، فانکشف بعده - بالموت أو بأمر أهمّ الموجب لترک ذیها - عدم وجوب مقدّمته ، حیث أنّ العقلاء یلومون العبد لتجرّیه علی ترک المقدّمه ، ولکن هذا غیر العقوبه المبحوث عنها فی المقام.

فحکم العقوبه واضح، والخلاف فیه قلیل، والبحث فیه أزید من ذلک قلیل الجدوی .

أمّا الثواب: فإنّه لابدّ أن یبحث عن کیفیّه ترتّبه، وهل الموجب له:

مطلق الامتثال والإطاعه الحاصله من داعویّه الأمر کما علیه الشیخ .

أو أنّ الثواب من أثر حصول التقرّب والقُرب إلی المولی، کما علیه صاحب «الکفایه» .

أو أنّ الثواب من آثار عبادیّه الواجب بالخصوص دون نفسیّه الأمر أو الامتثال والطاعه، بمعنی أنّ عبادیّه الواجب المستلزم للثواب تحصل من خصوص قصد الأمر والامتثال، لا من مطلق الطاعه والامتثال ولو کان نفسیّاً ، هذا کما علیه العلّامه الطباطبائی .

أقول: والأولی هو الإعراض عن نقل کلمات الأصحاب بألفاظها بل ینبغی التعرّض لمجمل أقوالهم، فنقول :

قد عرفت منّا سابقاً بأنّ ترتّب الثواب علی العمل لو کان ثابتاً، لم یکن علی نحو الاستحقاق حتّی فی الأوامر النفسیّه فضلاً عن الأوامر الغیریّه ، بل کان علی

نحو التفضّل والامتنان من اللّه الملك المنّان ، فلهـذا يمكن أن يُقال : إنّ المسـتفاد من لسان الأدلّه وكلمات الفقهاء فى الواجبات التوصّـليّه، من أنّ الممتثـل للواجب التوصّـلى إذا قصـد بإتيانه امتثال أمر اللّه تبارك وتعالى وإطاعته، يوجب كسب الثواب ، كما ورد فى بعض الأخبار من ترغيب العباد بأن لا يكون غافلاً عن امتثال أمر اللّه وقصـده حتّى فى التوصّـليّات، كالإنفاق على العيال، وتجهيز الميّت حيث كان الثواب مترتّباً على ما لو كان العبـد قـد قصـد التقرّب للّه، وهو كون الثواب على قصـد الامتثال فى حال الإطاعه، فلو لم يقصد لم يكن العمل عباديّاً مستلزماً للثواب.

فبناءً على هذا التقريب، يلزم أن لا يكون إطاعه كلّ أمرٍ نفسـىّ مسـتلزماً لكونه ذا ثواب ، إلّا أن يقصد أمره حال الامتثال، فيصـير عباديّاً ذا ثواب ، هذا فى الجمله حسن .

إلاّـ أنّ التفضّـل والإحسـان، لاـ سـيما من ربّ الأرباب، ربما كان أوسع من هـذا ؛ لأنّ اللّه ربما يُعطى الثواب على إطاعه كلّ أمرٍ نفسـى، سواءً كان عباديّاً إذا قصـد امتثال أمره ، أو توصّـليّاً فيما إذا لم يقصـده ، بل ربما يسـتفاد من أخبار باب التسامـح فى أدلّه السـنن بـأنّ من أتى بشـىء التماساً للثواب الـذى بلغه، أعطاه اللّه ذلك الثواب، ولو لم يكن فى الواقع أمراً ولا ثواباً ، باعتبار كون الثواب مترتّباً على مطلق الإطاعه والامتثال للأمر النفسى والانقياد، ولو كان غير واقعى .

بـل ولعلّه من ذلك يمكن الاسـتظهار من ترتّب الثواب على امتثال الأوامر الغيريّه أيضاً، من باب التوسـعه فى الفضل ، ولعلّه كان من هذا الوجه قيام بعض الآيات والروايات الدالّه على ترتّب الثواب على مقدّمات بعض الواجبات

والمستحبّات ، كما فی قوله تعالی : «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَهِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِی سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ قدس سره رضی الله عنه وَلَا يُنفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمْ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»(۱) .

حیث رتّب اللّه سبحانه الثواب علی المقدّمات التی یترتّب علیها الجهاد، من قطع البوادی، وإنفاق الأموال وصرف المؤونات، فظاهر الآیه الشریفه دالّه علی ذلک بما لا ینبغی إنکارها .

بل وما ورد من الثواب فی زیاره مولانا الإمام الحسین علیه السلام من أنّه لکلّ خطوه ثواب عتق عبد من أولاد إسماعیل علیه السلام .

وعلیه فلا إشکال فی اعتبار الثواب علی الأوامر الغیریّه علی نحو التفضّل من الربّ الکریم ، کما قد یؤیّد ذلک ترتّب الثواب علی ما لیس بمقدّمه، نظیر الثواب المترتّب علی الخطوات التی یخطوها الزائر بعد عودته من زیاره قبر الحسین علیه السلام ، فبالرغم من أنّها لا تعدّ من المقدّمات،لکن یصحّ فرض الثواب لها.

أقول: فیظهر من جمیع ذلک، أنّ ترتّب الثواب علی العمل لیس من قبیل الاستحقاق حتّی یلاحظ أیّ موضع فیه الحقّ حتّی یطالب به، بخلاف غیره من التفضّل والإحسان، فإنّ بابه واسعٌ لا یمکن حصره فی موضع بالخصوص دون

۱- سوره التوبه : الآیه ۱۲۰ - ۱۲۱ .

آخر، کما لا یخفی .

فلو تنزّلنا عن ذلک وأغمضنا عمّا قلناه من إنکار الاستحقاق، وقلنا بمقاله الشیخ ومَن تبعه بأنّ الثواب یکون بالاستحقاق، فلا یبعد القول بأنّ الأمر النفسی إذا قام بإتیانه المکلّف مع قصد أمره، ترتّب علیه الثواب، لکونه واجداً لجهات ثلاث: من الداعویّه، وکونه مقرّباً، وعبادیّاً بواسطه قصد الأمر ، فهذا هو القدر المتیقّن من ترتّب الثواب .

وأمّا امتثال الأمر النفسی بدون قصد الأمر، فهو أیضاً مستلزم للثواب لو کان ملاک استحقاق الثواب مجرّد الداعویّه أو التقرّب وإن لم یکن العمل عبادیّاً .

وقال العلّامه الطباطبائی قدس سره : فی معرض الإشکال:

(والحقّ أنّ الملاک فی استحقاق الثواب علی الموافقه هو العبادیّه، دون الوجوب النفسی، ضروره أنّ الواجبات التوصیلیّه لا ثواب علی مجرّد موافقتها، لو لم تأت بقصد القربه علی نحو العبادیّه ، فالواجب النفسی من حیث هو واجبٌ نفسیّ لا یوجب ثواباً ، إلاّ إذا أتی بها عباده، ولا تفاوت فیها بین أن تکون مقدّمه، أو ذا مقدّمه لاستقلال العقل بکون الإتیان بقصد القربه موجباً للقرب والثواب) ، انتهی محلّ الحاجه من کلامه(1) .

فإنّه قدس سره جعل الملاک فی الاستحقاق العبادیّه لا ما ذکرناه .

ولکن یرد علیه أوّلًا: أنّه قد جعل فی بیان السرّ فیه بعد أسطر أنّ الملاک فی الاستحقاق فی الثواب والعقاب لیس إلّا موافقه الأمر ومخالفتها ، غایه الأمر أنّه

١- حاشیه الکفایه للعلّامه الطباطبائی : ج١ / ١١٩ .

يدّعى أنّ الموافقه للأمر فى الواجب النفسى التوصّلى لا يحصل إلاّ مع قصد الامتثال حتّى يصير عباده .

وهو ممنوعٌ، لوضوح أنّ الممتثلين للأوامر التوصّليّه من دون قصد الأمر يعدّون ممتثلين للأمر ، والامتثال عقلاً لا يمكن تحقّقه إلاّ بالموافقه ، فكيف يصفه بأنّه ليس بموافقه .

وكيف كان، لا ـ يجامع بين قوله فيما قبله بأنّ الملاک فى الاستحقاق هو العباديّه دون الموافقه ، وبين قوله لاحقاً فى ذيل كلامه بأنّ ملاک الاستحقاق هو الموافقه ، ولا يحصل إلاّ بقصد الأمر ؛ لوضوح فساد هذه الدعوى قطعاً ، فلابدّ من الالتزام بأحد من الأمرين :

إمّا القول بأنّ ملاک الاستحقاق هو العباديّه، وهو أخصّ من الموافقه .

أو القول بأنّ الملاک هو الموافقه للأمر النفسى ولو لم يكن عباده .

وثانياً : أنّ حكمه قدس سره بأنّ قصد الأمر فى المقدّمه يكون مثل ذى المقدّمه من حيث استقلال العقل بالاستحقاق.

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ الأمر الغيرى ليس بأمر حقيقه، خصوصاً إذا كان تبعيّاً لا بخطاب أصلى ، لا سيما إذا قلنا بأنّ أمره يكون بحكم العقل لا بالملازمه الشرعيّه ، فاستلزام قصد مثل هذا الأمر الذى ظهر أنّ حاله كذلک الاستحقاق . بعيدٌ غايته، خصوصاً مع دعواه استقلال العقل بذلک .

وإن أراد أنّ قصد الأمر النفسى يجعل المقدّمه عبادةً موجباً للاستحقاق، فهو يستلزم:

إمّا أن يكون الثواب للمقدّمه دون ذى المقدّمه .

أو لكليهما فيتعدّد الثواب .

أو أنّ الثواب يكون لذى المقدّمه فقط دون المقدّمه .

وجوهٌ لا يخلو وجه الأوّل عن وهن جدّاً ؛ لأنّه يلزم مزيّه الفرع على الأصل إذ لا يصحّ تسليم أن يُقال بترتّب الثواب للمقدّمه دون ذيها .

كما لا يكون القول بتعدّد الثواب وجيهاً، لعدم وجود دليل إثباتى له إلاّ فى بعض الموارد .

فيبقى الآخر هو المتعيّن، وهو كون الثواب لذى المقدّمه فقط، وهو مخالفٌ لما ادّعاه .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إثبات الاستحقاق للثواب .

نعم، لا يبعد أن يكون الملاك هو حصول أصل الموافقه للأمر النفسى ، سواءً كان حصولها من جهه داعويّته ، أو من جهه تقرّبه ، أو من جهه عباديّته . وقد يتّفق اجتماع الثلاثه فى مورد ، كما لو أتى بأمر نفسىّ مع قصد امتثال الأمر ، وأمّا الافتراق بين الداعويّه والقُربيّه فمشكلٌ جدّاً .

ولكن لا يترتّب على ما التزمنا به الإشكال، باعتبار أنّ المختار عندنا كون الثواب تفضّليّاً، فيمكن الالتزام بوجود الثواب فى جميع أقسامه ، بل أوسع من ذلك كما عرفت .

***

فرع: البحث عن تأثير المشقّه فى كثره الثواب.

أقول: يمكن أن تكون زياده الثواب بلحاظ تعلّق الثواب على نفس المقدّمات تفضّلاً كما قلناه ، أو كان الثواب الكثير متوجّهاً إلى ذى المقدّمه بواسطه

أحمزيّه مقـدّماته كما قيل : (أفضل الأعمال أحمزها) . لا بأن يكون الثواب موزّعاً مع المقـدّمات، كما وقع هذا فی بعض كلمات القوم ، بـل كان ثواب موافقه الأمر النفسـی – الـذی كان متكفّلًا لمثل هـذه المقـدّمات – أزيـد وأشـدّ من الثواب الـذی لم تكن مقـدّماته كـذلك ، كمـا لاـ يبعـد اسـتفاده ذلـك من نفس التعبير الوارد فی الأخبـار من أحمزيّه العمـل الظـاهر كونه لأجـل ذی المقدّمه بواسطه مقدّماته ، لا بأن يكون وصف الأحمزيّه وصفاً لمقدّماته، وكون المراد من العمل هو المقدّمه ، فتأمّل .

واعلم أنّه إن قلنا بتعلّق الثواب على المقدّمات تفضّلًا كما اخترناه، فلا يتوجّه إشكال بتعلّق الثواب على بعض المقدّمات فی بعض الموارد، كالطهارات الثلاث، لما قد عرفت من إمكانه .

وإنّما على القول بالاستحقاق، وكون الملاک فيه هو داعويّه الأمر، وكونه موجباً للقُرب .

فيرد الإشكال أوّلاًـ: فی مثـل الطهـارات الثلاـث، حيث أنّ أمرهـا مع كونهـا غيريّـاً كيف يكون مورداً للثواب وحصول الإطـاعه والقُرب بموافقه أمرها .

وثانياً: إلی أنّ الأمر الغيری عُدَّ توصليّاً، مع أنّ المعتبر فی صحّه هذه الطهارات هو الإتيان بقصد القُربه .

وثالثـاً: لزوم الـدور حينئـذٍ، فـإنّ الطهـارات بمـا هی عبادات جعلت مقـدّمه، وعباديّتها متوقّفه على الأمر الغيری، ولا يترشّـح الأمر الغيری عليهـا إلّا بما هی مقـدّمه ، ومقـدّميّتها متوقّفه على عباديّتها وهو دور لأنّ العباديّه المتوقّفه على الأمر الغيری المتوقّف على مقدّمتها المتوقّفه على عباديّتها، فيكون دوراً مضمراً لا مصرّحاً ، وهو باطل .

وهذا الإشكال نشأ من جهه صيروره عباديّتها من الأمر الغيرى.

أقول: هذه إشكالات ثلاث لابدّ من الفرار عنها.

فأجاب عن الإشكال المحقّق الخراسانى فى «الكفايه» بقوله :

(والتحقيق أن يُقال إنّ المقدّمه بها بنفسها مستحبّه وعباده، وغاياتها إنّما تكون متوقّفه على إحدى هذه العبادات ، فلابدّ أن يؤتى بها عباده، وإلّا فلم يؤت بما هو مقدّمه لها بقصد القربه فيها، إنّما هو لأجل كونها فى نفسها اُموراً عباديّه، ومستحبّات نفسيّه ، لا لكونها مطلوبات غيريّه)(۱) .

وقد اعترض عليه المحقّق النائينى أوّلاً:

(بأنّ كون الطهاره بنفسها مستحبّه لا تتمّ فى مثل التيمّم، فيبقى الإشكال فيه بحاله ، ولو سلّمنا عباديّتها فى الوضوء والغسل)(۲) .

وردَّ عليه المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» : بإمكان استفاده استحباب التيمّم من قوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين) ، بضميمه الإطلاقات التى تدلّ على استحباب الطهور فى نفسه .

فالنتيجه أنّ التيمّم بما أنّه طهور فهو مستحبّ بمقتضى تلك الإطلاقات)(۳) .

قال المحقّق الخمينى فى ردّ هذا الإشكال:

(قلت : يمكن أن يُقال ، بل يستكشف من احتياجه إلى قصد التقرّب وترتّب المثوبه، كونه عباده فى نفسه، إلّا أنّه فى غير حال المقدّميه ينطبق عليه مانع عن

۱- الكفايه : ج۱ / ۱۷۷ .
۲- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۲۹ .
۳- المحاضرات : ج۲ / ۳۹۸ .

عبادیّتها الفعلیّه .

أو یُقال : بأنّه عباده فی ظرف خاصّ، وهو کونه مأتیّاً به بقصد التوصّل إلی الغایات، لا بأن تکون عبادیّته لأجل الأمر الغیری)(۱)
.

أقول: یرد کلام المحقّق الخمینی:

أوّلاً : أنّه لو کان التیمّم بنفسه عباده، لابدّ أن یکون قصد التقرّب والامتثال فیه ضروریّاً سواءً ترتّب علیه الغایه لاقتضاء نفسه کالوضوء والطهاره أم لا ، ولو کان المفروض وجود المانع فیه فلا یؤثّر المقتضی فیه ، فلابدّ أن لا تکون عباده أصلاً ، إلّا إذا ترتّب علیه الغایه . فیمکن حینئذٍ أن یکون قصد التقرّب فیه من جهه قصد الأمر المتعلّق لذی المقدّمه الکافی فی کونه عباده . غایه الفرق بین هذا الشرط وغیره من الشرائط، هو أنّه اُخذ بصوره العباده مقدّمهً وشرطاً دون غیر الطهاره من الستر والاستقبال ، فلا یرد حینئذٍ نقضٌ.

لا یُقال: لو کان قصد الأمر النفسی لذی المقدّمه موجباً لعبادیّته، فلِمَ لا یکون کذلک فی غیرها من الشرائط؟

لأنّا نقول : إنّه أیضاً کذلک، إلّا أنّه لم یعتبر فیه قصد التقرّب شرطاً ، بخلاف الطهارات الثلاث.

وهذا الجواب وإن لا یخلو عن تأمّل ، حیث تری قد یتحقّق بلا توجّه إلی ذلک الأمر النفسی ، لکن یکفی للردّ علی الإشکال.

وثانیاً : یرد علی کلامه الأخیر من إمکان أن یکون عبادیّته فی ظرف

۱- تهذیب الاُصول : ج۱ / ۱۹۸ .

خاصّ، وهو كونه مأتيّاً به بقصد التوصّل إلى الغايه، بأنّه:

إن كان قصد التوصّل دخيلًا فيها، فيلزم أن يكون عباده ولو لم يترتّب عليه الغايه واقعاً ؛ لأنّ قصد التوصّل قد تحقّق .

وإن كـان الترتّب الواقعى دخيلاً دون القصـد فقـط، فيلزم أن لا يكون ذلك إلّا من جهه أمره الغيرى، أو من جهه الأمر النفسـى الذى تعلّق بذى المقدّمه .

فالأولى الالتزام بعباديّته فى كلّ مورد ثبت العـذر الشـرعى من الطهاره المائيّه من الحـدث الأكبر والأصـغر، وكانت الطهاره فى تلـك الموارد مطلوبه أيضـاً، فلا محيص حينئـذٍ إلاّ الالتزام بمطلوبيّه الـتيمّم، فيكون وجه لزوم قصـد القربه هو حصول الطهـاره المعنويّه التى من شـرط تحصـيلها قصـد القربه والامتثال ، وهـذا القصـد كما يمكن حصوله من قصـد الأمر النفسـى المتعلّق لذى المقـدّمه، لأنّه يعدّ من شؤون ذيها ومراتبه ، فكذا يمكن أن يكون بلحاظ محبوبيّته النفسـيّه، كما عرفت وجودها فيما لو عجز عن تحصيل الماء من الموارد الخاصّه .

فثبت أنّ قصد الأمر الغيرى لا دخاله له فى عباديّته الطهارات الثلاث، كما لايخفى .

فـإن قلت : إنّ الأـمر المتعلّق بالصـلاه إنّمـا تعلّق بأجزائها وتقيّـدها بشـرائطها ، وأمّا نفس الشـرائط والقيود فهى خارجه عن متعلّق الأمر، وإلاّ لم يبق فرق بين الجزء والشرط .

ويؤيّد ذلك: أنّه قد يكون الشـرط غير اختيارى، على أنّها لو كانت داخله فى متعلّقه، فكيف تتّصف بالوجوب الغيرى ، مع أنّه لا مقتضى لاتّصاف المقدّمات الداخليّه بالوجوب الغيرى ، هذا .

قلت : إنّا لم نـدّع كون الأمر المتعلّق بذيها قد تعلّق بالمقدّمات، حتّى يُقال بذلك ويشكل بهذين الإشكالين ، بل قلنا بأنّ قصـد الأمر الـذى كـان مخصوصـاً لـذيها يكفى فى عباديّه مقـدّماته ؛ لأنّها كانت من شؤون ذلك الأمر باعتبار تعلّقه ، ولـذلك يجوز الإتيان بالمقدّمات قبل دخول الوقت تهيئاً لذيها ؛ لأنّ العرف يرى الشروع بالمقدّمات شروعاً للإتيان بالغايه المقصوده .

أقول: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا أورد عليه:

قيل: بأنّ الأمر المتعلّق لذيها لا يدعو إلاّ إلى متعلّقه، ومحالٌ أن يدعو إلى مقدّماته ، فكيف يمكن جعل قصد امتثال الأمر النفسى موجباً لعباديّه المقدّمات؟

والجواب مـا عرفت بأنّا لا نـدّعى داعويّه الأمر إلى ذلك، حتّى يرد علينا بما سـمعت ، بل المقصود عكس ذلك، وهو أنّ عباديّه المقدّمات يكفى فيها قصد مثل ذلك الأمر الذى يعدّه العرف من متعلّقات الأمر النفسى وشؤونه .

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان دعوى كونه محبوباً بنفسه ، فقصـد ذلك الأمر يكفى فى صـيرورتهما عباده، فيجعل بعـده مقدّمه للصلاه ونظائرها ، وهذا هو الأقوى .

هـذا تمـام الكلام فيمـا إذا قلنـا بالاسـتحقاق ، وأمّـا بنـاءً على القول بالتفضّل فقـد عرفت أنّه باب واسع، فلا مانع من إمكان تعلّق الثواب على المأتى بالأمر الغيرى، كما لا يخفى .

التنبيه الثـانى: وهو إذا قلنـا بـأنّ الطهـارات الثلاث يمكن أن تكون محبوبه فى نفسـها ومستحبّه فى ذاتهـا، ويجوز ترتّب الثواب بواسطتها وصيرورتها عباده بذلك ، فحينئذٍ لو لم تصادف مع الأمر الوجوبى الصلاه وغيرها من الغايات فلا

غرو ، وأمّا لو صادفت كما إذا كان بعد دخول الوقت، حيث أنّ الطهاره حينئذٍ واجبه للصلاه قطعاً ، فمع وجوبها الغيرى، كيف يمكن كونها مستحبّه مع فرض قيام التضادّ بين الأحكام، كما لا يخفى .

قال السيّد الطباطبائى صاحب «العروه» قدس سره : - على ما هو فى المحاضرات - بأنّه لا ـ مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى فى شيء واحد من جهتين ؛ لأنّ مبناه جواز اجتماع الأمر والنهى فى شيءٍ واحد من جهتين ، وبما أنّ المقام أيضاً كان ذات جهه متعدّده، لأنّ جهه الوجوب الغيرى وهى المقدّميّه غير جهه الاستحباب النفسى وهى ذوات الأفعال ، فلا مانع من اجتماعهما ولا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب فى الوجوب) ، انتهى كلامه(۱) .

فأورد عليه الناقل لكلامه بقوله : (وغير خفىّ أنّ تعدّد الجهه إنّما يجدى فى جواز اجتماع الأمر والنهى إذا كانت الجهه تقييديّه ، وأمّا إذا كانت تعليليّه كما فى المقام فلا أثر لتعدّدها أصلاً) ، انتهى كلامه(۲) .

أقول: ولكن يمكن أن نناقش على كلام صاحب «المحاضرات»:

أوّلاً: بأنّ الكون الذى كان جزءاً للصلاه وللغصب كان بحمل الشايع الصناعى جزءاً لا ما يكون عنواناً للجزئيّه .

وبعباره اُخرى : إنّ وصف الجزئيّه يكون كوصف المقدّميّه، فكما أنّ عنوان المقدّميّه لا يكون متعلّقاً للأمر الغيرى، حتّى تكون الجهه جهه تقييديّه ، بل المقدّمه عباره عن المعنون فى الخارج فتكون الجهه جهه تعليليّه ؛ أى يجب لأنّها مقدّمه

۱- محاضرات فى الاُصول : ج۲ / ۴۰۲ .

۲- المحاضرات : ج۲ / ۴۰۲ .

هكـذا يكون فى وصف الجزئيّه للكون فى الصـلاه والغصب، حيث يكون وصف الجزئيّه حيثيّه تعليليّه لا تقييديّه، فيكون المرجع فى كلا الموردين إلى شـيء واحد ، فإذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهى فى شيء واحد، وكفايه تعدّد الجهه فى جواز الاجتماع، فلا فرق فى ذلك بين الأمر والنهى وبين غيره كما فيما نحن فيه . فما أجابه لا يخلو عن وهن .

وثانياً : أنّ الظاهر كون حال الكون فى الغصب حال الطهاره، بكونها متعلّقهً للنهى النفسى بـذاته ، وحال الكون الصـلاتى بما أنّه جزء لها بجهه تعليليّه ، حال الطهاره كونها مقدّمه لجهه تعليليّه ، فالجهه التعليليّه تكون فى واحد منهما لا فى كليهما .

وأجاب صاحب «المحاضرات» عن الإشكال تارهً بالتفصيل فى الجزء الثانى فى الصفحه ۲۹۸، واُخرى بالإجمال فى الصفحه ۴۰۳، وحاصل كلامه فى الموردين:

إنّ حـال المورد كغيره من موارد الاسـتحباب التى يعرض عليها الوجوب مثل النـذر والعهـد ، فكما ينـدكّ الأمر الاسـتحبابى فى ضمن الوجوبى، فيتحصّل منه أمرٌ واحـدٌ وجوبىّ مؤكّد، ويكون ذلك الأمر الواحد أمراً عباديّاً ؛ لأنّ كلاًّ منهما يكتسب من الآخر صفهً بعـد عـدم إمكـان بقـاء كـلّ منهمـا بحـدّه الخـاصّ ، على أنّه يكفى فى عباديّتهـا محبوبيّتهـا فى أنفسـها، وإن لم يبـق أمرها الاستحبابى بإطاره الخاصّ .

أضف إلى ذلـك: أنّه لاـ انـدكاك ولاـ تبـدّل فى البين، على ضوء نظريّتنا من أنّه لا فرق بين الوجوب والاسـتحباب إلاّ فى جواز الترك وعدم جوازه ، وعليه فعند

عروض الوجوب يتبدّل الجواز بعدمه .

وإن شئت قلت : إنّ الأمر الغيرى إن تعلّق بداعى أمرها الاستحبابى، كان متعلّق أحدهما غير ما يتعلّق به الآخر ، وإن تعلّق بذواتها، فعندئذٍ وإن كان متعلّقهما واحداً، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا تنافى بينهما، ولا يوجب زوال الاستحباب بالمرّه) ، انتهى كلامه .

فيرد عليه أوّلاً : بأنّ بين صدر كلامه وذيله تهافت ؛ لأنّه صرّح فى صدر كلامه بأنّه :

(فكما يندك الأمر الاستحبابى فى ضمن الوجوبى، فيتحصّل منه أمرٌ واحدٌ ووجوبى مؤكّد بالاندكاك) ، لكنّه يقول فى ذيل كلامه:

(أضف إلى ذلك أنّه لا اندكاك ولا تبدّل فى البين) .

حيث ذكر فى الذيل عدم تحقّق الاندكاك والتبدّل مع أنّ صريح كلامه فى الصدر هو الاندكاك والتبدّل ؛ لأنّه اختار بصيروره الاستحباب وجوباً مؤكّداً إذا انضمّ إلى ما هو الواجب ، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

وثانياً : بأنّه إذا صار الجواز الذى هو فصل الاستحباب متبدّلاً إلى عدم الجواز الذى يعدّ فصلاً للوجوب، فكيف يمكن فرض عدم التبدّل؟ فصرف بقاء الجنس وهو رجحان الفعل لا يوجب بقاء الاستحباب بحدّه وعدم تبدّله ، مع أنّه قد عرفت فى سابقه من عدم بقائه بحدّه ؛ لأنّه إذا تعلّق الوجوب بذات شىء تعلّق به الاستحباب لا إشكال فى تحقيق الاندكاك والتبدّل وعدم بقاء الاستحباب حينئذٍ إلّا بملاكه الواقعى فقط، وهو المصلحه المربوطه به مضافاً إلى المصلحه الملزمه للوجوب، كما لا يخفى .

ص:۱۱۷

قال المحقّق النائینی ما خلاصته :

(ثمّ لو أغمضنا عن ذلک کلّه، کان لنا التفصّی عن الإشکالات بوجهٍ آخر یختصّ بالوضوء والغسل فقط، ولا یجری فی التیمّم .

وحاصل ذلک الوجه : أنّ الوضوء والغسل لهما جهه محبوبیّه ذاتیّه أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت، لا ینافی بقاء تلک الجهه، وإن قربت بعد الوقت وحصلت لها شدّه أوجبت الوجوب .

والحاصل : أنّ عروض ملاک الوجوب علی ملاک الاستحباب، لا یوجب انعدام الملاک الاستحبابی، وحدوث ملاک آخر للوجوب ، بل غایته تبدّل الاستحباب بالوجوب، وفوات الرخصه من الترک التی کانت قبل الوقت مع اندکاک الملاک الاستحبابی فی الملاک الوجوبی، نظیر اندکاک السواد الضعیف فی السواد الشدید .

ولکن لا یخفی علیک، أنّ ما ذکرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب فإنّما هو بالنسبه إلی الوجوب النفسی الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغیری ، فإنّ التبدّل بالوجوب الغیری لا یعقل لاختلاف المتعلّق .

ثمّ تعرّض لضابط تبدّل الأحکام بعضها مع بعض لیتّضح المقصود :

فقال : إنّ ضابط التبدّل هو أن یتعلّق الوجوب بعین ما تعلّق به الاستحباب، مثل وقوع النذر علی صلاه اللیل، فهو تعلّق بذاتها لا بما أنّها مستحبّه، ولا یمکن تعلّقه بعنوان الثانی لأنّها تصیر بالنذر واجبه، فلا یمکن إتیانها حینئذٍ مستحبّه ، فتعلّق الوجوب بعین ما تعلّق به الأمر الاستحبابی، فیتبدّل الاستحباب بالوجوب، ویکتسب الأمر الوجوبی التعبّدیّه، کما اکتسب الأمر الندبی وصف الوجوب،

فالأمر النـذرى بعـدما كان توصّـليّاً صار تعبّـديّاً ، فالتبدّل إنّما يتحقّق إذا كان متعلّقهما واحداً . وأمّا إذا لم يكن متعلّقهما واحداً ، بـل الأـمر الثـانى قـد تعلّق بالشـىء بما أنّه كان مأموراً به بالأمر الأوّل ، ففى مثله لا يعقل التبـدّل، وهو كما فى صـلاه الظهر حيث اجتمع فيها أمران ؛ أمرٌ تعلّق بـذاتها وهو الأمر النفسـى العبادى الـذى لا يسـقط إلّا بامتثاله والتعبّـد به، ولمكان كون صـلاه الظهر مقـدّمه لصـلاه العصـر ، حيث أنّ فعلهـا شـرط لصـحّتها وقـد تعلّق بها أمر مقـدّمى . ولكنّه قـد تعلّق بالظهر بما أنّه مأمور به بالأمر النفسـى ، وقـد تعـدّد متعلّق الأمرين، فلا يتّحـد فلا تبـدّل فى مثله ، فلو قصـد الأمر الغيرى فى الظهر كان باطلاً لكونه توصّـليّاً ولا يكتسب التعبّديّه به لاختلاف متعلّقهما .

إلى أن قال : إذا عرفت ذلك ، فنقول : إنّ الوضوء قبل الوقت كان أمره اسـتحبابيّاً، وبعده وجوبيّاً بالأمر الصـلاتى، ولمكان اتّحاد المتعلّق بتبدّل الأمر الاسـتحبابى بالأمر الوجوبى ، حيث أنّ الأمر الاستحبابى قد تعلّق بالذات، والأمر الوجوبى النفسى العارض من جهه الأمر بالصلاه بعده أيضاً قد تعلّق بالذات فيتبادلان .

وأمّا الأمر الغيرى العارض له بعد الأمر بالصـلاه، فلا يعقل أن يتّحد مع الأمر الاستحبابى أو النفسى ؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يعرض على مـا هو بالحمـل الشـايع مقـدّمهً، والوضوء المـأمور به بالأـمر الصـلاتى يكون مقـدّمهً، فيكون حـال الوضوء بالنسـبه إلى الأمر النفسى والأمر الغيرى كحال صلاه الظهر التى تكون مقدّمه لصلاه العصر، من حيث عدم تبدّل أمريها ، وبالنسبه إلى الأمر النفسى والأمر الاستحبابى كحال نذر صلاه الليل من حيث التبدّل) . انتهى كلامه(۱) .

۱- فوائد الاُصول : ج۲ / ۲۲۹ .

أقول: وفی کلامه مواقع للنظر :

أوّلاً : بما قد عرفت بأنّ الرخصه فی الاستحباب إذا صارت غیر جائزه ولا یجوز الترک فهو فی الحقیقه تبدّل ؛ لأنّ ملاک الامتیاز بین الأنواع إنّما هو بواسطه الفصل المقوّم للنوع لا الجنس ، فإذا زالت الرخصه فیزول الأمر الاستحبابی بتبعه، فلیس هاهنا اندکاک من هذه الجهه وإن کان بحسب نفس الأمر تکون المصلحه لکلا الأمرین موجوده . ولعلّه هذا هو المراد من کلامه وکلام تلمیذه من عدم الاندکاک، کما یشعر إلی ذلک عباره (ملاک الأمر الاستحبابی) فی کلام النائینی قدس سره دون تلمیذه .

وثانیاً : أنّا لا نفهم حقیقه مراده من قوله: (الأمر الوجوبی النفسی للوضوء)وأنّه أیّ أمرٍ یقصده، هل هو غیر الأمر المقدّمی الذی کان یسمّی بالأمر الغیری الذی فرض مستقلاًّ؟

أم أراد منه الأمر النفسی الذی قد تعلّق بنفس الصلاه الذی قلنا بجواز قصده ، فقد عرفت أنّه لا یکون متعلّقاً إلاّ بنفس الصلاه دون الوضوء .

وإن فرض وجود أمر مستقلّ نفسی وجوبی علی الوضوء ، فإنّ منشأ وجوده مجهول لدینا.

وبعباره اُخری : لیس لنا فی الوضوء إلاّ ثلاث أوامر، حیث لم یکن ذلک الأمر الذی فرضه فرداً منه . والأوامر الثلاثه هی: الأمر النفسی الاستحبابی ، وأمره الوجوبی المقدّمی ، والأمر النفسی الوجوبی المتعلّق بذی المقدّمه .

فما فرضه من الوجوب النفسیهنا – حتّی تکون نسبته مع النفسی الاستحبابی، من قبیل تبدّل الأحکام واکتساب التعبّدیّه منه – غیر مفهوم لنا فعلیه البیان .

وثالثاً : أنّا لا نسلّم كون النذر متعلّقاً بصلاه الليل بذاتها، لا بما أنّها مأموراً بها بالأمر الاستحبابی ، مع أنّه من المعلوم بأنّ النذر قد تعلّق أمره على الوفاء بمتعلّقه، وهو قد تعلّق بصلاه الليل التی تعدّ مستحبّه بنفسها ومأموراً بها بالأمر النفسی ، وصيرورتها واجبه بواسطه النذر، لا ينافی أنّ قصدها لأجل أمرها الاستحبابی مع كونه وفاءً للنذر وجوباً أيضاً ؛ يعنی إذا امتثل بالنذر كان ممتثلاً للأمرين من النفسی الندبی، والوجوب النذری الذی يعدّ مصداقاً للوفاء بالنذر ، غايه الأمر يجوز للمصلّی بعد النذر أن يقصد الأمر الذی تعلّق بنفسها، فيصير بذلک عباده ومصداقاً للوفاء بالنذر .

وأمّا لو قصد خصوص الأمر النذری من دون قصد أمر نفسه، ولم نقل بكفايه محبوبيّتها النفسيّه فی صحّه قصد التقرّب، كان صحّه ذلک محلّ إشكال، لعدم حصول عباديّه ذلک بقصد خصوص الأمر النذری ؛ لأنّه أمرٌ توصّلی، وليس بتعبّدی قربی ، إلاّ أنّه حيث كان الارتكاز عند المتشرّعه فی نذر مثل ذلک هو الإتيان بما هو مطلوب للشارع، فقهراً يقصد من خلال الإتيان امتثال أمر نفسه قضيّهً للوفاء بالنذر ، فعلی هذا لا يكون المتعلّق فی الأمرين واحداً حتّی يوجب القول بالتبدّل والاندكاک .

وهكذا نقول فی المقام : بأنّ الوضوء ليس حاله إلاّ حال صلاه الليل فی كونه مستحبّاً فی نفسه ، والوجوب الغيری المقدّمی بالنسبه إليه ليس إلاّ حال وجوب الوفاء بالنذر فی الأمر النذری ، فكما لا يكون المتعلّق فيها متّحداً فلا تبدّل ولا اندكاک . كذلک يكون فی الوضوء ، فلا ينافی أن يكون قصد المأمور به الذی قصد إتيانه بالأمر النفسی وكونه مأموراً به متعلّقاً للأمر الغيری المقدّمی ، فحيث كان

الأمر الغيرى توصّـليّاً لا يجوز أن يقصده ليصـبح الوضوء عباديّاً ، بخلاف قصد أمره النفسى ، أو قصد الأمر النفسى المتعلّق بذيها حيث يمكن جعله عباديّاً .

وبـالجمله: ثبت من خلال مـا ذكرنـاه عـدم لزوم التبـدّل والانـدكاك، وكمـا ثبت أنّ الأمر الاسـتحبابى بملاكه وبحدّه موجود لاختلاف متعلّقهما، وأنّ عباديّته محفوظه بعد ذلك أيضاً، كما لا يخفى على المتأمِّل.

التنبيه الثالث : فقد ظهر ممّا حقّقناه فى الطهارات الثلاث أنّ إتيانها على نحو العباده، منوطه :

إمّا بإتيانها بقصد الأمر النفسى الاستحبابى لنفسه، سواءً كان حال عدم انطباق واجب عليه كالوضوء قبل دخول الوقت ، أو انطبق عليه غايه من الغايات، كالوضوء لما بعد دخول وقت الصلاه، حيث قد عرفت جواز قصد هذا الأمر أيضاً فى هذه الحاله .

أو يقصـد الأمر النفسـى الوجوبى المتعلّق بذى المقدّمه، من جهه أنّ المقدّمه كانت من متعلّقاته وشؤونه، فيصدق أنّه شـرع بذيها بالشروع بمقدّماته، فيصدق حينئذٍ أنّه قد تعبّد بذلك الأمر، فيصحّ قصد أمره ليصبح عباده .

أو يُقال بكفايه محبوبيّه ذاته ونفسه فى جواز قصد القربه، ولو لم يكن الأمر الاستحبابى موجوداً :

إمّا من جهه القول بالاندكاك والتبدّل، وعدم بقاء الأمر الندبى مثلاً مع الأمر الوجوبى .

أو لوجود مزاحم آخر من تحقّق الأمر النفسى، كمـا اختـاره بعض الفقهـاء فى نظـائره، فيمن اغتسل الجنابه للصـلاه بزعم أدائها، فظهر أنّها كانت قضاءاً ، فقد قيل

بصحّه الغسل لأنّ حسنه الفعلی وإتیانه مع قصد القربه، کافیان فی صحّته ولو لم یکن قد توجّه إلیه الأمر.

وکیف کان،فیصحّ عبادیّه الطهارات الثلاث بواحدٍ من هذه الطرق المذکوره.

وأمّا احتمال: کفایه قصد التوصّل إلی ذی المقدّمه فی عبادیّته، بمعنی کفایه قصد أمره الغیری فی عبادیّته .

ممّا لا یمکن أن یُصار إلیه، ولکن لا تکون صحّتها موقوفه علی قصد التوصّل ؛ لما قد عرفت عبادیّتها بنفسها من دون احتیاج إلی قصد التوصّل إلی ذیها .

نعم ، لو قصد بها ذلک، یکون حینئذٍ مقدّمه للصلاه أیضاً، فیتعلّق بها الأمر الغیری کما لا یخفی .

***

فی الواجب النفسی والتهیّوئ

البحث عن الواجب النفسی والتهیّوئ

والمراد من الـواجب التهیّئی، هـو الـذی وجب للتوصّـل به إلی وجوب شـیء، قبـل حصول شـرط ذلـک الواجب، مثـل تحصـیل الطهاره قبل الوقت تهیّئاً للصلاه الواجبه فی ما بعد الوقت.

أقول: الغرض من هـذا التقسیم هو الفرار عن شـبهه المقـدّمات المفوّته للواجبـات الموقّته قبـل وقتهـا، لأنّ الـذی یبنی علی عـدم وجوب ذی المقـدّمه المشـروطه بالوقت قبل دخول الوقت، یشـکل علیه بوجوب مقدّماته الوجودیّه قبل حصول الوقت ، ولذلک التجأوا إلی القول بالوجوب التهیّئی لتصحیح وجوب هذه المقدّمات .

وأمّـا علی مختارنـا فی الواجب المشـروط من الالـتزام بفعلیّه الوجوب وإن کـان الواجب اسـتقبالیّاً ، فلاـ إشـکال فی جواز الإتیان بالمقـدّمات قبل دخول الوقت، ولـذا لا حاجه – علی مسـلکنا – إلی هذا التقسـیم أصـلًا ، ولذلک لا تری فی کلمات القدماء من هذا التقسـیم عیناً ولا أثراً ، وإنّما وجد فی کلام المتأخّرین بسـبب ما التزموه فی الواجب المشـروط ، فالأولی الاقتفاء بآثارهم من ترک البحث حول هذا التقسیم، والرجوع إلی مطلب آخر کما انصرف عنه کثیر من المتأخّرین أیضاً .

***

فی الواجب الأصلی والتبعی

البحث عن الواجب الأصلی والتبعی

أقول: ومن تقسیمات الواجب تقسیمه إلی الأصلی والتبعی:

فالأصلی: هو الواجب الذی کان إیجابه مقصوداً بخطاب مستقلّ کالصلاه والصوم والوضوء ، مثل قوله علیه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور) .

والتبعی: ما کان إیجابه لا بخطاب مستقلّ ، بل بتبع خطاب متعلّق بواجب آخر .

والغرض من هذا التقسیم، بیان أنّ وجوب المقدّمه کیف یمکن الالتزام به مع أنّه تکون مقدّمه غیر ملتفت إلیها الآمر ، بل کثیراً ما تکون المقدّمه مغفولاً عنها، إذ ربما یقطع الآمر بعدم مقدّمیّه شیء لمطلوبه، کما کان نظیره فی الأوامر العرفیّه مثل قول المولی لعبده : (اشتر اللّحم) ، غافلاً عن أنّه لابدّ له من مقدّمه وهو الدخول فی السوق ، فمع ذلک کیف یمکن دعوی وجوب مطلق المقدّمه بقول مطلق ، ولذلک صاروا بصدد بیان هذا التقسیم، بأنّه لا یمکن أن یکون الشیء الواجب - نفسیّاً کان أم غیریّاً - أن یکون مورداً للخطاب استقلالاً ، بل یکفی کونه واجباً ولو بخطاب تبعی لإیجاب أمر آخر عند ثبوت الملازمه بینهما، کما فی المتلازمین فی الحکم ، حیث أنّه إذا ثبت الحکم فی أحدهما یثبت للآخر بالتبع من جهه قیام الملازمه، ولو کان الحکمان کلاهما نفسیّین ، فضلاً عن الغیری مع النفسی ، فتکون المقدّمات واجبه بوجوب ذیها، سواءً التفت إلیها الآمر أو کان غافلاً عنها، وسواءً تعلّق الخطاب بها مستقلاًّ واصلاً، کما لو قال : (ادخل السوق واشتر اللّحم) ، أو لم یذکره بخطاب أصلاً .

وحيث لاـ ثمره مهمّه مترتّبه عليه، فلـذلك أسـقط الأُـصوليّون هـذا التقسـيم من كتبهم، ولم يبحثوا عنه ، فالأـحسن الإعراض عن إطاله الكلام حوله ، والرجوع إلى أصل المطلب من بيان حالات أصل المقدّمه، وبيان ما هو الواجب على فرض ثبوت الملازمه .

***

المقدّمات المطلقه والموصوله

البحث عن المقدّمات المطلقه والموصوله

الأمر الخامس: فی المقدّمه المطلقه والموصله

أقول: وقد وقع الخلاف بین الأعلام - بناءً علی ثبوت الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب مقدّماته - فی أنّ وجوبها هل هو تابع لوجوب ذیها فی الإطلاق والاشتراط ، أم لا؟

والذی یظهر من عباره صاحب «المعالم» فی بحث الضدّ، أنّ المقدّمه وجوبها یکون فی ظرف کون المکلّف مریداً للإتیان بذیها .

وأیضاً: فحجّه القول بوجوب المقدّمه علی تقدیر تسلیمها إنّما تنهض دلیلًا علی الوجوب، فی حال کون المکلّف مریداً للفعل المتوقّف علیها کما لا یخفی علی من أعطاها حقّ النظر ، انتهی کلامه .

وفیه: وفساد کلامه من أوضح الواضحات ؛ لأنّه :

۱ - إن أراد من ذلک أنّ وجوب ذی المقدّمه أیضاً مشروط بإراده المکلّف، فهو فاسد قطعاً ؛ لأنّه :

أوّلًا: یکون الغرض من التکلیف هو إیجاد الداعی والإراده له ، لا أن یکون التکلیف مشروطاً بها .

وبعباره اُخری : إنّ تحصیل الإراده تتحقّق من خلال التکلیف ، فکیف یمکن أن تکون الإراده علّهً لوجود التکلیف .

وثانیاً : أنّه یلزم أن یکون لنا تکلیفاً مطلقاً ؛ لأنّه حینئذٍ یکون منوطاً باختیار نفس المکلّف، فمتی شاء الإتیان وأراد ، وجب، ومتی لم یشأ لم یکن واجباً. فلا

يكون الكفّار الـذين لا يريدون الامتثال حينئذٍ، بل المتخلّفين عصاةً، لإمكانهم بعدم إيجاد الشـرط وهو إراده الإتيان ، والحال أنّه واضح الفساد ، بل لا يلتزم بذلك القائل بنفسه أيضاً كما لا يخفى .

٢ – وإن أراد أنّ إراده الإتيان بالفعل هو شرط لوجوب المقدّمه دون ذيها ، كما هو الظاهر من كلامه .

فيرد عليه أوّلاًـ: أنّه يلزم التفكيك بين وجوب ذيها ووجوبها ، فيما إذا كان الفعل واجباً ، ولكنّه لم يرد إتيانه حتّى يجب مقـدّمته ، وهو لا يجامع مع فرض ثبوت الملازمه بين وجوبها .

وثانياً : أنّه لو كان إرادته شـرطاً، فيلزم أن لا تكون المقـدّمه مع عدم إرادته لها واجبه ، فإذا لم تجب فيكون له جواز تركها ، فإذا تركت لاـ يقـدر على الإتيـان بـذيها ، فكيف يمكن تعلّق الوجوب بـذيها مع عـدم القـدره على إتيانه مع تركها ، فـذلك واضـح الفسـاد، لأـنّه إذا أصـبح ذى المقـدّمه واجبـاً فمعنـاه أنّه مقـدور ولو بالواسـطه، ويجب تحصـيله ولو بإيجاد الإراده له حتّى تكون المقدّمه حينئذٍ واجبه مطلقاً .

اللّهُمَّ إلاّ أن يكون مقصوده عدم وجوبها شرعاً، عند عدم الإراده، لإيجاد الفعل لا عدم الوجوب عقلًا، فإنّه يجب مطلقاً كوجوب ذى المقدّمه ، فحينئذٍ لا وقع لما ذكرنا فى الإشكال الثانى دون الأوّل ، هذا على القضيّه الشرطيّه .

٣ – وإن كان مقصوده هو القضيّه الحينيّه، وأنّ وجوبها فى حال إراده الفعل.

فهو أيضاً مخدوش، لعدم دخالته فى ملاك وجوبها .

أقول: إذا ظهر فساد كلام صاحب «المعالم» وثبتت تبعيّه وجوب المقدّمه

لوجوب ذيها فى الإطلاق والاشتراط ، فيبقى السؤال عن حاله :

١ - هل المقدّمه بذاتها حينئذٍ واجبه مطلقاً - كما عن المحقّق الخراسانى - من دون انضمام قيد معها .

٢ - أو أنّها واجبه بقيد ما قصد به التوصّل إلى ذيها، كما عليه الشيخ الأعظم على ما فى تقريراته .

٣ - أو أنّ المقدّمه الموصله واجبه، كما عليه صاحب «الفصول» وصاحب «المحاضرات».

وجوهٌ وأقوال .

أقول: فلا بأس بذكر الأقوال، وما أقاموا لها من الأدلّه، حتّى يلاحظ ما فيها من الإشكال فينتخب ما هو الحقّ عندنا .

القول الأوّل: ذهب صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«حقايق الاُصول» وغيرهم إلى القول الأوّل وهو كون مطلق المقدّمه واجبه، سواء رتّب عليها ذيها أم لم يترتّب ، وسواءً قصد بها الإيصال أو لم يقصد ، فتكون ذات المقدّمه واجبه .

واستدلّ صاحب «الكفايه» على كلامه، أوّلاً :

(إنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلاّ لأجل المقـدّميّه والتوقّف، وعدم دخل قصد التوصّل فيه واضح . ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصـد به ذلک فى غير المقـدّمات العباديّه لحصول ذات الواجب ، فيكون تخصـيص الوجوب بخصوص ما قصـد به التوصّـل من المقدّمه بلا مخصّص .

نعم ، إنّما اعتبر ذلک فى الامتثال، لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتى بها بـدونه ممتثلاً لأمرها، وآخذاً فى امتثال الأمر بذيها ، فيثاب بثواب أشقّ الأعمال

فيقع الفعل المقدّمى على صفه الوجوب، ولو لم يقصد به التوصّل كسائر الواجبات التوصّليّه، لا على حكمه السابق الثابت له لولا عروض صفه توقّف الواجب الفعلى المنجّز عليه، فيقع الدخول فى ملك الغير واجباً إذا كانت مقدّمةً لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجبٌ فعلىّ لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّميّه .

غايه الأمر ، يكون حينئذٍ متجرّياً فيه ، كما أنّه مع الالتفات يتجرّى بالنسبه إلى ذى المقدّمه فيما لم يقصد التوصّل إليه أصلاً ، وأمّا إذا قصده ولكنّه لم يأت بها بهذا الداعى ، بل بداعٍ آخر أكّده بقصد التوصّل، فلا يكون متجرّياً .

وبالجمله : يكون التوصّل بها إلى ذى المقدّمه من الفوائد المترتّبه على المقدّمه الواجبه ، لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفه الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها، بلا دخل له فيه أصلاً، وإلّا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى) . انتهى محلّ الحاجه(١) .

واستدلّ ثانياً فى جواب كلام صاحب «الفصول» بقوله :

(وأمّا عدم اعتبار ترتّب ذى المقدّمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب ، فلأنّه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلّا ما له دخلٌ فى غرضه الداعى إلى إيجابه، والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمه إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدّمه ، ضروره أنّه لا ـ يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتّب عليه من فائدته وأثره ، ولا يترتّب على المقدّمه إلّا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب، وما لا يترتّب عليه أصلاً ، وأنّه لا محاله يترتّب عليهما كما لا يخفى .

وأمّا ترتّب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها،

١- الكفايه : ج١ / ١٨٢ .

والباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها فى غالب الواجبات ، فإنّ الواجب - إلاّ ما قلّ - فى الشرعيّات والعرفيّات فعلٌ اختياريّ يختار المكلّف:

تارةً: إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته .

واُخرى: عدم إتيانه .

فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحده من مقدّماته، مع عدم ترتّبه على تمامهما، فضلاً عن كلّ واحده منها .

نعم ، فيما كان الواجب من الأفعال التسبيبيّه والتوليديّه، كان مترتّباً لا محاله على تمام مقدّماته، لعدم تخلّف المعلول عن علّته . ومن هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدّمه فى غالب الواجبات ، والقول بوجوب خصوص العلّه التامّه فى خصوص الواجبات التوليديّه .

فإن قلت : ما من واجبٍ إلاّ وله علّه تامّه ، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها ، فالتخصيص بالواجبات التوليديّه بلا مخصّص .

قلت : نعم ، وإن استحال صدور الممكن بلاـ علّه ، إلاّـ أنّ مبادئ اختيار الفعل الاختيارى من أجزاء علّته، وهى لا تكاد تتّصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار وإلاّ لتسلسل) .

ثمّ استدلّ ثالثاً: (بأنّه لو كان الترتّب فيه معتبراً، لما كان الطلب يسقط بمجرّد الإتيان بها من دون انتظاره لترتّب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلاّ طلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدّمه، أو كانت حاصله من الأوّل قبل إيجابه ، مع أنّ الطلب لا يكاد يسقط إلاّ بالموافقه أو بالعصيان والمخالفه، أو بارتفاع موضوع

التکلیف، کما فی سقوط الأمر بالکفن أو الدفن بسبب غرق المیّت أحیاناً أو حرقه ، ولا یکون الإتیان بها بالضروره من هذه الاُمور غیر الموافقه .

إن قلت : کما یسقط الأمر بتلک الاُمور، کذلک یسقط بما لیس بالمأمور به فیما یحصل به الغرض منه، کسقوطه فی التوصلیّات بفعل الغیر أو المحرّمات .

قلت : نعم ، ولکن لا- محیص عن أن یکون ما یحصل به الغرض من الفعل الاختیاری للمکلّف متعلّقاً للطلب، فیما لم یکن فیه مانع، وهو کونه بالفعل محرّماً، ضروره أنّه لا- یکون بینهما تفاوت أصلاً ، فکیف یکون أحدهما متعلّقاً له فعلاً دون الآخر) ، انتهی کلامه(۱) .

ویرد علیه أوّلاً- : بأنّ دعواه بعدم مدخلیّه قصد التوصّل فی اتّصاف المقدّمه بالوجوب صحیحه ، إلّا أنّه لا یوجب کون ما هو الواجب هو مطلق المقدّمه، سواءً کان فی الخارج موصله إلی ذیها أم لا ؛ لوضوح أنّ ما لا یکون کذلک، فلا یکون ما یتوقّف علیه الواجب فعلاً- ، وإن کان کذلک بحسب الإمکان، بمعنی قابلیّه کلّ واحدٍ بما یتوقّف علیه المقدّمیّه موجوده لجمیع ما هو الموجود فی الخارج یترتّب علیه ذیها ، إلّا أنّ ما هو المتّصف بالوجوب الفعلی فی الواقع، لیس إلّا ما هو المشیر إلی الخارج ممّا یوصل إلی ذیها .

ویتفرّع علیه حینئذٍ: أنّ ما ینطبق علیه الواجب، هو الذی یوجب تغییر کلمه السابق لولا المقدّمیّه، فلا یکون جمیع ما یمکن أن یکون مقدّمه واجبه ، بل یکون خصوص ما یترتّب علیه الواجب خارجاً بحسب الواقع . غایه الأمر ، قد لا یکون

۱- الکفایه : ج ۱ / ۱۸۷ - ۱۸۴ .

المكلّف عالماً بما هو كذلک ، بل ربما يتوهّم أو يعلم غيره إلى حين الإتيان فينكشف الخلاف .

ومن الواضح أنّ علمه وجهله بـذلک، لا- يوجب التغيير لما هو الواقع، ولا يؤثّر إلّا فى حكم ثبوت التجرّى وعـدمه ؛ لأنّه إذا علم أنّه مقـدّمه لواجب ويترتّب عليه ، فمع ذلـک تركهـا ولم يـأت بهـا مع عـدم كونها فى الواقع مقـدّمه فعليّه لا إمكانيّه ، فإنّه حينئذٍ يكون متجرّياً بالنسبه إليها، فيستحقّ اللّوم لتركها بما هو مختصّ للمقدّمه عند العقلاء ، لا مثل الملازمه والعقوبه الموجوده فى ذى المقدّمه، كما لا يخفى .

كما أنّه لو علم خلاف ذلک، وعلم أنّه مصـداق لما هو الحرام ، فمع ذلک أتى بما أنّه محرّم عنده وليس بمقدّمه ، مع كونها فى الواقع مقدّمه واجبه وليست بحرام، فإنّه يكون متجرّياً بالنسبه إلى الحرام بخلاف المقدّمه .

وثانياً : أنّه ليس الغرض من إيجاب المقدّمه، إمكان التحصيل لذى المقدّمه ، بل كان الغرض هو حصول ذيها ، فكما أنّ وجوب المقـدّمه يكون فعليّاً، كـذلک كـان المقصود هو تحقّق ذيهـا لا إمكان حصوله ، فعليه يكون ترتّب ذى المقـدّمه عليها مؤثّراً فى فعليّه حصول ذلک الأمر .

ودعوى: أنّ جعل الاختيار من قيد صفه الوجوب مستلزم لأمرٍ محال .

فمخـدوش: بما قـد عرفت منّا سابقاً فى بحث الطلب والإراده، بأنّ الإراده والاختيار أمران اختياريّان لاختياريّه بعض مباديها، وهو يكفى فى اتّصافها بذلک ، فلايستلزم التسلسل المحال، فلابأس بجعله جزءاً أو قيداً لصفه الوجوب للمقدّمه.

غايه الأمر - بما سيتّضح لك إن شاء اللّه - كون المقدّمه الموصله المشيره إلى ما هو كذلك فى الخارج، واجبه لا ذات المقدّمه كما قاله صاحب «الكفايه» .

فعلى هـذا لا فرق فى وجوب المقدّمه الموصله، بين كونها من الأسباب التوليديّه التى كانت من قبيل العلّه والمعلول، أو غيرها مثل سائر الواجبات المباشريّه التوصّليّه أو التعبّديّه، بكون المقدّمه الخاصّه واجبه لا مطلقاً .

وثالثاً نقول : بأنّ الإتيان بالمقدّمه من دون ترتّب ذيها عليها، وأنّه موجب لسقوط الطلب المتعلّق بالمقدّمه أوّلاً ، متفرّع على إثبات المبنى فى وجوب المقدّمه، فإنّه لو التزمنا بأنّ المقدّمه بذاتها واجبه ، فلا إشكال حينئذٍ فى كون سقوطه كان من جهه موافقه أمره بالامتثال .

وأمّا لو التزمنا بأنّ المقدّمه ليست ذات الشىء، بل بما أنّها موصله لذيها، فمن المعلوم أنّ الطلب بعد الإتيان بذات المقدّمه، من دون ترتّب ذيها لا يكون ساقطاً لأمرها، لعدم تحقّق الامتثال حينئذٍ .

فظهر ممّا قلناه : أنّ جعل ذلك دليلاً فى المسأله، مع كونه من فروع أصل المدّعى، يكون شبيهاً بالمصادره، إذ المدّعى صار دليلاً .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الغرض من إيجابها ليس هو إمكان الترتّب، حتّى يحكم بتحقّق الامتثال بذلك ، بل الغرض من إيجابها هو نفس فعليّه الترتّب، فتكون المقدّمه أيضاً بفعليّتها واجبه لا بإمكانها .

ورابعاً : قوله (إنّ إيجاب المقدّمه كان لغرض التمكّن من الإتيان بذيها بواسطه إتيان المقدّمه).

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ التمكّن من الإتيان بذيها يعدّ من آثار

التمکّن بالإتیان بالمقدّمه، لا من آثار نفس الإتیان ؛ یعنی إذا کان المکلّف قادراً علی الإتیان بالمقدّمه، ولو لم یأت بها بعدُ، کان قادراً علی الإتیان بذیها ؛ لأنّ المقدور بالواسطه مقدور أیضاً .

مع أنّ القـدره علی إتیان الواجب النفسـی، الـذی کان شـرطاً له قطعاً، لو کانت متوقّفه علی إتیان المقدّمه لا علی تمکّنها، فیکون معناه حینئـذٍ أنّه لولا الإتیان بالمقـدّمه لما کان شـرط الواجب – وهو القـدره – حاصـلًا ، فلا یکون الواجب حینئـذٍ واجباً، فیخرج الواجب عن کونه واجباً مطلقاً بالنسبه إلی إتیـان المقـدّمه، والتالی باطل قطعاً ، فالمقـدّم مثله ، فیثبت کون القـدره موقوفه علی القـدره علی إتیان المقـدّمه، لا علی نفس الإتیان، کما لا یخفی ، فتکون القـدره بالنسـبه إلی ذیها حاصـله بواسـطه وجود القدره علی المقـدّمه ، بخلاـف الآـخر حیث أنّ القـدره لمّـا لم تکن واجبه التحصـیل، فیلزم أن یکون تفویت الواجب للمکلّف جـائزاً ، وفساده واضح کما لا یخفی .

أقول: بعـدما ثبت انـدفاع کلام المحقّق الآخوند ومن تبعه، یصل الدور إلی بیان ما هو المختار وذکر أدلّته ، والجواب عمّا یمکن أن یورد علیه ، فنقول ومن اللّه الاستعانه :

لا إشـکال فی أنّ المقـدّمه بناءً علی ثبوت الملازمه کان وجوبها لأجل الغیر وهو ذیها ، کما لا إشـکال فی کون وجوبها غیریّاً لا نفسـیّاً ، فحینئـذٍ کما یکون ذلک موقوفاً علیه للغیر، کان واجباً له أیضاً، وإن لم یکن کـذلک، فلا وجوب له حینئـذٍ قضـیّهً لغیریّه وجوبها ، فیعـدّ الإتیان بما لا یرتبط بـذیها أصـلًا . غایه الأمر إمکان کونها مقـدّمه لا أثر له فی جعلها واجباً، لأنّه قـد عرفت کون وجوبها لأجل

وجود الغیر .

نعم ، کـان التوقّف الموجب لتحقّق الوجوب أمرٌ واقعیّ تـابع لنفس الأـمر، لاـ لما علمه أنّه موقوفٌ علیه ، إذ ربما یمکن أن یزعم بکونها موقوفه علیها مع عـدم کونها کـذلک فی الواقع، فلا وجوب لها ، کما قـد ینعکس ویکون واجباً وهو لا یعلم، وقد علمت سابقاً وجه التفاوت بین صورتی العلم والجهل فی التجرّی وعدمه وتحقّق العصیان للأمر الغیری وعدمه .

وبالجمله: فثبت من خلال ما ادّعیناه کون المقدّمه الموصله المشیره إلی ما هو فی الواقع والخارج، موصلهً واجبهً لا مطلقاً .

والدلیل: ویدلّ علیه – مضافاً إلی شهاده الوجدان کما ادّعاه کثیراً ممّن خالفنا فی أصل الدعوی – اُمور :

الأمر الأوّل : أنّ الحاکم بثبوت الملازمه بین وجوب ذیها ووجوبها لیس إلاّ العقل، وهو لا یحکم بالوجوب أزید ممّا هو واقع فی سلسـله علـل وجود ذی المقـدّمه، بحیث یکون وجودهـا ملازماً لوجود الواجب فی الخارج ، وأمّا ما لیس کـذلک فلا وجوب له أیضاً .

الأمر الثانی : أنّ العقل لا یأبی عن تصـریح الآمر بعدم إراده غیر المقدّمه الموصله ، بل قد یجوّز النهی عنه لعلّه اُخری ، مع أنّه لو کان واجباً لما جاز ذلک التصـریح ولا النهی ، إلاّ أن تکون جهه النهی أهمّ من غیرها ، فعـدم امتناع العقل عن ذلک بنفسه دلیلٌ علی عـدم الوجوب ، کما یمتنع ذلک عقلاً بالنسـبه إلی المقـدّمه الموصـله ، فیدلّ علی کونها واجبه ، إلاّ أن یزاحمها بأمرٍ أهمّ ، فهو شیءٌ آخر خارج عن الغرض .

ولا يذهب عليك أنّ صاحب «المحاضرات» جعل جواز التصريح بعدم الإراده، مع التصريح بالنهى عنه وجهين مستقلّين ، ونسب الثانى منهما إلى السيّد الطباطبائى صاحب «العروه» ، ولكنّ الإنصاف كون الملاك والمناط فى الموردين هو شىء واحد، وهو عدم تعلّق الوجوب لذلك الغير الموصل .

وإن نقل الإشكال عن صاحب «الكفايه» للثانى منهما فقط، وهو أنّه خارج عن مورد الكلام فى المسأله ، فإنّ محلّ الكلام كان فى المقدّمات المباحه فى أنفسها . وأمّا إذا كان بعضها محرّماً، فعدم اتّصاف المحرم بالوجوب الغيرى، إنّما هو لوجود مانع ، لا لأجل عدم المقتضى له . فعلى هذا لا يعدّ نهى المولى عنه على أنّها لا تقتضى الاتّصاف بالوجوب ، إذ من المحتمل أن يكون عدم الاتّصاف لوجود مانع عنه فيه ، لا لأجل عدم الاقتضاء.

هذا وقد ذهب صاحب «المحاضرات» إلى اعتباره من الإشكالات المتينه.

مع أنّه مخدوش جدّاً ، لوضوح أنّ الغرض من هذا الدليل، بيان جواز النهى عن غير الموصل، من دون أن يمنعه مانع من وجوبها من باب المقدّمه، كما كان كذلك فى المقدّمه الموصله ، فجواز النهى عنه دون غيره، دليلٌ على عدم كونه واجباً لأجل المقدّميّه .

نعم ، وجود هذا المانع عن النهى فى الموصله، إنّما يكون فيما إذا كان أمر ذيها أهمّ من النهى الواقع فيه ، وإلاّ لما كان وجوبه لأجل المقدّميّه أيضاً مانعاً عن تعلّق النهى به، وهو واضح .

وبالجمله : كون المقدّمات من الاُمور المباحه، أو من المنهى عنه، لا تكون مؤثّره فى المقدّمه الغير الموصله، بخلاف الموصله حيث تؤثّر فيها من جهه أنّ

وجوبها صحيح فى المباحه منها ، والمنهى عنه الذى كان مهمّاً بالنسبه إلى أمر ذيها لا الأهمّ، وإلاّ يمنع عن تعلّق الوجوب به لوجود مانع فيه، لا لأجل عدم المقتضى .

فما ذكره صاحب «الكفايه» واستجوده صاحب «المحاضرات» كان صحيحاً فى خصوص هذا القسم وهو الأهمّ، دون ما ذكرا هما من المقدّمه الغير الموصله .

الأمر الثالث : لا يخفى أنّ هناك فرق واضح بين القوانين الجعليّه من الأحكام الشرعيّه، وبين الأحكام العقليّه ، حيث أنّ الاُولى يصحّ فيها جعل الحكم على عنوان يمكن أن يترتّب عليه الغايه لا ـ على نفس وجود الغايه والملاك، لجهل المكلّف بما هو الملاك والمناط ، كما ترى من جعل الحكم على الصلاه التى هى عباره عن مجموعه من الأفعال مع جهل العباد بالملاك الواقعى المترتّب عليها.

هذا بخلاف الأحكام العقليّه، فإنّ الحكم يترتّب لخصوص ما كان فيه الملاك والمناط، ولا يتعلّق لغير ما فيه ذلك ، بل قد يستحيل ذلك باعتبار قيام العقل بتحليل ما هو دخيل فيه عمّا ليس فيه كذلك ، ولذلك اشتهر وقيل بأنّ الجهات التعليليّه فى الأحكام العقليّه ترجع إلى الحيثيّات التقييديّه ، فحينئذٍ إذا كان الملاك فى شىء موجوداً دون الآخر، يتعلّق الحكم بما فيه الملاك دون الفاقد له، وإلاّ لزم الحكم بجواز صدور حكم العقل بلا ملاك ومناط ، وهو مُحال.

إذا عرفت هذه المقدّمه، نقول:

لا إشكال بأنّ المقدّمنه الموصله تتضمّن الملاك والمناط وهو ترتّب ذيها عليها ، فيصحّ الحكم بوجوبها عقلاً ، وأمّا ما ليس فيه التوصّل إلى ذيها، لو كان واجباً للزم حكم العقل بوجوب شىء ليس فيه الملاك والحيثيه، وهو محال، كما قد

عرفت ، هذا .

ولكن لاـ يخفى أنّ هـذا الـدليل لاـ يثبت إلاّـ وجوب المقـدّمه الموصـله عقلاًـ لا شـرعاً ، إلاّ بناءً على القول بثبوت الملازمه بين الوجوب العقلى والشـرعى، أى كلّما حكم العقل بوجوبه حكم به الشـرع أيضاً كذلك ، وقلنا بعدم الفرق فى ثبوت الملازمه بين الوجوب النفسـى والغيرى ؛ يعنى إن قلنا بالثبوت فيثبت الوجوب الشرعى الغيرى أيضاً من جهه ثبوت وجوبه الغيرى العقلى ، وإن لم نقل بالملازمه ففى كليهما كذلك .

أقول: إذا تأمّلنا فى هـذا الدليل المسـمّى بالدليل الثالث، فإنّه يمكن إرجاعه إلى الدليل الأوّل بحيث يكون الثالث تفصـيلاً للدليل الأوّل المجمل، أى كأنّه قد ذكر فيه جهه حكم العقل بوجوب الموصله دون غيرها، كما لا يخفى .

فإذا ثبت بالأدلّه السابقه وجوب المقدّمه الموصله لا مطلقاً، فعندئذٍ قد أورد عليه إشكالات متعدّده ومحاذير عديده ، بل قد ادّعى استحاله بعضها، فلا بأس بذكرها ومحاوله الجواب عنها .

الإشكال الأوّل : هو الذى تعرّض له المحقّق النائينى قدس سره بقوله:

إنّ قيد التوصّل هل هو قيد للوجوب أو للواجب، وفى كليهما إشكال لأنّه:

لو كان قيـداً للوجوب، فيلزم أن يكون وجود ذى المقـدّمه من شـرائط وجوب المقـدّمه، لأنّ قيـديّه التوصّل إنّما تحصل بحصول ذى المقـدّمه ، وهو كمـا ترى أردأ من طلب الحاصل، إذ يلزم أن يتأخّر الطلب عن وجود المقـدّمه، ومن وجود ذيها المتأخّر عن وجودها .

وإن كان قيداً للواجب كما صرّح بذلك صاحب «الفصول» قدس سره ، فيرد عليه:

أنّه يلزم حينئذٍ أن يكون وجود ذی المقدّمه من شرائط وجود المقدّمه، وإن لم يكن من شرائط وجوبها ، إلاّـ أنّه لاـ فرق فی الاستحاله، ضروره أنّه لاـ يعقل أن يكون وجود ذی المقدّمه من شرائط وجود المقدّمه، لاستلزامه الدور، فإنّه يلزم أن يكون وجود كلّ من المقدّمه وذی المقدّمه متوقّفاً علی الآخر)، انتهی موضع الحاجه(۱) .

وفيه: الإشكال غير وارد، سواءً قلنا بكون التوصّل قيداً للوجوب أو للواجب .

فأمّا علی الأوّل: فلأنّ معناه ليس كون تحقّق الوجوب للمقدّمه متأخّراً فی الخارج عن ترتّب ذی المقدّمه عليها، كما فرضه وأورد علی ما فرضه ، بل المقصود أنّ الوجوب مترتّب علی المقدّمه قبل وجود نفسها فضلاً عن ذيها ، إلاّ أنّه بما كان فی الواقع موصله إلی ذيها، وكان ذلك معلوماً فی الواقع ونفس الأمر، يكون مقدّمه ولو لم يعلمه المكلّف، نظير الشرط المتأخّر فی وجوب العباده، كغسل المستحاضه فی الليله اللاّحقه، حيث يكون شرطاً لصحّه صوم يوم السابق ، وكالإجازه اللاّحقه حيث تكون شرطاً لتحقّق وجوب الوفاء بالعقد السابق ، فما يحصل الشرط فی موضعه، كان المشروط من أوّل الأمر حاصلاً، وإن كان لا يعلمه الإنسان وجوده خارجاً .

كما قد ينعكس الأمر، بأن يزعم ويطمئن وجوده فی موضعه وترتّبه عليه، ويتخيّل وجوبه ، ولكن فی الواقع لا يكون واجباً، لعدم الوصول إليه من جهه تحقّق

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۹۰ .

الموت قبله، أو زوال التكليف بعارض وأمثال ذلك ، وقد عرفت منّا سابقاً بما لا مزيد عليه بأنّ علم المكلّف وجهله لا يكون دخيلًا إلّا فی تنجّز الحکم علیه وعدمه، لا فی أصل وجود الحکم وعدمه .

هذا لو قلنا بقیدیّه التوصّل للوجوب، فضلاً عن الواجب، فلا یستلزم محذوراً أصلًا، کما لا یخفی .

مضافاً إلی أنّه یمکن أن یُقال: بأنّ التوصّل لم یکن علی نحو الشرطیّه والقیدیّه ، بل کان علی نحو القضیّه الحینیّه ؛ بأن یکون وجوب المقدّمه ثابتاً فی حال تحقّق الإتیان بها فی الخارج لا مطلقاً حتّی لا یرد علیه ما توهّم وروده فی القیدیّه والشرطیّه .

وأمّا علی الثانی: فهو أیضاً قد اُجیب عنه بما ذکرناه فی الواجب، باعتبار أنّه أسهل عن الوجوب فی الإشکال ؛ لأنّ من الواضح أنّه یکون علی نحو الشرط المتأخّر للواجب وهو المقدّمه ؛ أی المقدّمه المترتّبه علیها ذیها واجبه .

وأمّا إشکاله باستلزامه الدور، للزوم توقّف وجود کلّ من ذی المقدّمه والمقدّمه علی الآخر .

فمدفوع، لاستلزام ذلک فیما إذا فرض کون الواجب - وهو وجود المقدّمه - أو نفس الوجوب تحقّق بعد وجود ذی المقدّمه المترتّبه علی المقدّمه کما فرضه . وأمّا إذا قلنا بوجود الوجوب أو وصف الواجب بوجود المقدّمه، فإنّه لا دور حینئذٍ کما لا یخفی .

نعم ، قرّر صاحب «المحاضرات» الدور بتقریب آخر غیر ما فی «الفوائد» حیث یقول فی بیان ذلک:

(إنّ تخصيص الوجوب بخصوص الموصله يستلزم أحد محذورين :

إمّا الدور أو التسلسل ، وكلاهما محال .

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجع هذا القول إلى كون الواجب النفسى مقدّمه للمقدّمه، لغرض أنّ ترتّب وجوده عليها قد اعتبر قيداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدّمه، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمه على الفرض إنّما نشأ من وجوب ذى المقدّمه ، فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار) ، انتهى محلّ الحاجه(۱) .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أوّلاً : بأنّ توقّف وجوب المقدّمه على وجوب ذيها أمرٌ مسلّم، لكون وجوبها ترشّحيّاً ومتولّداً منه ، وأمّا وجوب ذى المقدّمه لا يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه، حتّى يوجب الدور ، بل وجوبه موقوف على قيام الدليل عليه.

نعم ، وجود ذى المقدّمه فى المقدّميّه، يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه على فرض المتوهّم، يعنى لو أغمضنا عمّا ذكرنا من فرضنا على نحو الشرط المتأخّر ، وإلاّ لما كان وجوده أيضاً موقوفاً على وجوبها ؛ لأنّ وجوبها على ما افترضنا كان متحقّقاً قبل تحقّق وجود ذى المقدّمه وترتّبه عليها .

وثانياً : أنّه يكون وجوب ذى المقدّمه بعنوان المقدّميّه للمقدّمه متأخّراً عن وجوب نفس المقدّمه ، كما أنّ وجوبها بنفسه متأخّرٌ عن الوجوب النفسى لذى المقدّمه ، فذى المقدّمه يكون مركزاً للوجوبين فى المرتّبتين، إذ فى المرتبه السابقه كان وجوبه نفسيّاً ، وفى المرتبه اللاّحقه عن وجوب المقدّمه كان وجوبه غيريّاً ،

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۱۳ .

فلا مانع من جمع الوجوبين النفسى والغيرى فى شىءٍ واحد، وهو وجوب ذى المقدّمه ، فلا دور لتأخّر رتبه الوجوبين .

هذا تمام الكلام فى الإشكال الأوّل وهو الدور بتقريبيه .

الإشكال الثانى : أنّه لو كانت المقدّمه الموصله واجبه، لزم التسلسل.

قال صاحب «فوائد الاُصول» فى تقريب ذلك:

(مضافاً إلى أنّه يلزم القول بمقدّميه الذات أيضاً، فإنّ المقدّمه حينئذٍ تكون مركّبه من أمرين ، أحدهما : الذات ، والآخر : قيديّه التوصّل ، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدّمه لحصول المقدّمه المركّبه، كما هو الشأن فى جميع أجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمه لوجود المركّب، مثلاً لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاه مقدّمه ، أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمه ، فذات الوضوء والسير يكون مقدّمه للوضوء الموصل والسير الموصل،وإنّما اعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً لأنّه يلزم التسلسل، ولامحيص بالأخره من أن ينتهى إلى ما يكون بالذات مقدّمه، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمه لذيها من دون اعتبار قيد التوصّل) ، انتهى محلّ الحاجه .

ولقد أجاب عنه المحقّق العراقى: (بأنّه يمكن أن يدفع هذا بدعوى قصور الوجوب الغيرى حينئذٍ فى سرايته، وعوده إلى ذى المقدّمه بعد سرايته منه إلى المقدّمه، إذ حينئذٍ وإن كان ملاك المقدّميه متحقّقاً فى ذى المقدّمه، ولكنّه بعد قصور الوجوب الغيرى، وعدم قابليّته لا يكاد اتّصاف ذى المقدّمه إلاّ بوجوب واحد وهو الوجوب النفسى) ، انتهى كلامه(۱) .

۱- نهايه الأفكار : ۱ / ۳۳۹ .

ولكنّه لا ـ يخلو عن إشكال ، أوّلاً ـ : لأنّه إذا قلنا بأنّ المقدّمه الموصله واجبه لا فرق فى السرايه من الوجوب المتعلّق لشىء إلى شىء آخر، الذى كان مقدّمه لذلك الوجوب، بين كون الوجوب نفسيّاً أو غيريّاً، إذ الغيريّه لا تكون مانعه عن السرايه ، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّا لا نسلّم عدم قابليّه ذى المقدّمه بالاتّصاف بالوجوب إلّا واحداً ؛ لأنّه لا مانع من تعلّق الوجوبين، فيما إذا كان رتبتهما متفاوتين، ونوعهما متغايرين، وكون أحدهما نفسيّاً والآخر غيريّاً .

نعم ، قد يشكل هنا من جهه اُخرى، وهى أنّ هذا الوجوب بنفسه كان مترشّحاً عن وجوب ذى المقدّمه ، فكيف يمكن أن يرشّح وجوب آخر من هذا الوجوب المقدّمى ولو بالواسطه، فيتعلّق بذى المقدّمه، وإن كان هذا الوجوب غيريّاً، فهو إشكال آخر، ستعرف جوابه إن شاء اللّه تعالى عن قريب .

والأولى فى الجواب هو أن يُقال:

أوّلاً : يمكن أن يُقال بأنّ المقدّمه الموصله إلى الواجب النفسى، واجبه لا إلى الواجب الغيرى ، فعلى هذا لا يكون الإيصال إلى نفس المقدّمه واجباً آخر حتّى يوجب التسلسل .

هذا هو الجواب الذى ذكره المحقّق الخمينى حفظه اللّه ، لكنّه لا يخلو عن تأمّل .

وثانياً : أنّ وجوب ترتّب ذى المقدّمه ليس إلّا ـ عباره عن وجوب وجود ذى المقدّمه، وهو بنفسه يعدّ واجباً ، فلا ـ يحتاج إلى وجوب آخر غيرى، حتّى يلزم منه التسلسل ، هذا إذا قلنا بصوره القيديّه والشرطيّه .

مع أنّک قد عرفت بإمکان أن یکون علی نحو القضیّه الحینیّه، فیکون عنوان الموصل عنواناً مشیراً إلی ما هو الموصل فی الخارج، فلا یلزم شیئاً من تلک المحاذیر، کما لا یخفی .

الإشکال الثالث: هو الذی طرحه صاحب «نهایه الأفکار» بقوله:

(لو کانت المقدّمه الموصله واجبه، استلزم محذور تقدّم الشیء علی نفسه، وتأخّره عنه رتبهً، نظراً إلی ما هو المفروض من مقدّمیّه المقیّد لوجود ذی المقدّمه، ومقدّمیّه ذی المقدّمه لتحقّق التقیّد المزبور .

ثمّ قال بعد الجواب عن سائر الإشکالات : وأمّا الإشکال الثالث فله وجهٌ ، بل لا محیص عنه لو قیل بمقدّمیّه التقیید أیضاً کذات المقدّمه، لما هو الواجب والمطلوب النفسی .

ولکنّه لیس کذلک ، بل ولا یظنّ أیضاً التزام القائل بدخل حیث الإیصال والترتّب فی الواجب به ، وذلک من جهه وضوح أنّ تمام همّه من أخذ الإیصال قیداً فی الواجب، إنّما هو إثبات أنّ موضوع الوجوب الغیری ومعروضه، هی الذات الخاصّه، دون الذات المجرّده عن القید المزبور، مع تسلیمه لأنّ ما هو المقدّمه وما فیه ملاک الوجوب الغیری، عباره عن ذات المقدّمه لا هی مع وصف التقیید بالإیصال، بأن کان للوصف المزبور دخل فی تحقّق الواجب کما هو واضح) ، انتهی کلامه(۱) .

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه، إذ قد عرفت منّا سابقاً بأنّ إشکال تقدّم الشیء

۱- نهایه الأفکار : ج۱ / ۳۳۹ .

على نفسه إنّما يلزم لو قلنا بكون الترتّب بما له من الوجود فى المتأخّر، مأخوذاً جزءاً للتقييد، فيستلزم للمحال .

وأمّا إن قلنا على نحو الشرط المتأخّر الذى كان هو موجود بالفعل، لو كان فى الواقع حاله كذلك، فلا يوجب ذلك ؛ لأنّ المقدّمه حينئذٍ كانت حاصله هاهنا إذا كان الترتّب موجوداً ، فوجوب هذا القيد لحصول المقدّمه الموصله والخاصّه، لا يوجب تقدّم الشيء على نفسه كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لو سلّمنا الإشكال، كان فى التقييد على نحو القيديّه والشرطيّه، لا على نحو القضيّه الحينيّه .

فظهر من جميع ما ذكرنا صحّه هذا القول أى بأنّ الموصله كانت واجبه، وعدم توجّه إشكال لا يمكن الذبّ عنه .

وعليه، ثبت من خلال ما ذكرناه:

۱ - أنّ المقدّمه الموصله واجبه لا ذات المقدّمه، كما يقول به صاحب «الكفايه» رحمه الله .

۲ - كما لا تكون المقدّمه بقصد التوصّل واجبه ، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم قدس سره .

۳ - وظهر فرقه مع كلام صاحب «المعالم» حيث أنّه يقول بأنّ المقدّمه لمن يريد الفعل واجبه ، فيكون فى مرحله الوجوب والواجب، حيث يرجع القيد من الإراده وقصد التوصّل إلى الأوّل فى الأوّل وإلى الثانى فى الثانى ، فالواجب - وهو المقدّمه - يكون مقيّداً بقصد التوصّل، وإن كانت عبارته غير واضحه لاضطراب كلام الشيخ قدس سره فى تقريراته حيث يظهر من بعض كلامه:

تارةً: أنّه أراد من ذلک بیان أنّ قصـد التوصّل دخیلٌ فی جعل المقـدّمه مصـداقاً للامتثال وعبادةً، حتّی یترتّب علیهما الثواب، فهو متین فی غـایه المتـانه ولا إشـکال فیه ؛ لوضوح أنّه لولا قصـد التوصّل والأمر لا یصـیر العمل عبادیّاً، وما لم یکن عبادیّاً لا یترتّب علیه الثواب .

واُخری : یظهر أو ینسب إلیه أنّه أراد من قوله، من لزوم قصـد التوصّـل فی وجوب المقـدّمه، اعتباره فی حال المزاحمه مع حرام، کما إذا کانت المقـدّمه محرّمه - کالـدخول فی الأرض المغصوبه - حیث یکون مع قصـد التوصّل إلی الإنقاذ الواجب المتوقّف علی الدخول واجباً، لا ما إذا کان بدواعٍ اُخر من التنزّه واللّعب .

هذا وقد نقل المحقّق النائینی عن اُستاذه السیّد محمّد الأصـفهانی قدس سره أنّه کان جازماً فی إسناده إلی الشیخ بهذا الوجه ، ولکن المحقّق النائینی کان متردّداً فی کونه استنباطاً عن السیّد إذ کان نقله عن اُستاذه السیّد الشیرازی .

وکیف کان ، إن کان مقصوده هو هذا، ففیه بحثٌ وکلامٌ سیأتی الإشاره إلیه عن قریب إن شاء اللّه تعالی .

وثالثه : ینسب إلیه بأنّ مراده کان المقدّمه الواجبه واجبه مطلقاً من دون تقیید بتلک القیود الماضیه إذا قصد التوصّل بها إلی ذیها دون غیرها، سواءً کان لها مزاحم أم لا ، وسواءً کانت المقدّمه من التعبّدیّات أو من التوصّلیّات .

أقول: فالآـن نستعرض کلامه المنسوب إلیه فی القسم الأـخیر فی تقریراته، وإن کـان البحث فی جمیع احتمالات الثلاثه حسـناً ، فنقول :

أمّا الوجه الأوّل: فقـد عرفت صـحّته، إلاّ أنّه حینئـذٍ لا یکون مرتبطاً بما نحن بصـدده، وکان هـذا الحمل من أحسن المحامل، ویناسب مع وجاهه الشیخ قدس سره

وخبرته فى العلم والكمال .

وإن أراد الوجه الثانى: بأن يكون مقصوده أنّ المقدّمه إذا كانت مباحه فتكون مطلقها واجبه، لأنّ وجوبها لمجرّد توقّف واجب عليها، وكان ما يتوقّف عليه هو الذات ، وحيث لم تكن الذات مقتضيه لشىء ، بل لا اقتضاء فيها على الفرض، فتكون الذات واجبه من دون اعتبار قصد التوصّل ؛ لأنّ اللامقتضى لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء .

هذا بخلاف المقدّمه المحرّمه، حيث أنّها كانت مقتضيه للحرمه، فتزاحم مع الوجوب الذى فيه الاقتضاء، فيقع التزاحم بين الاقتضائين ، فحيث كان اقتضاء الوجوب أهمّ، فيقدّم ذلك على الآخر بشرط أن تكون المقدّمه مأتيّاً بها بقصد التوصّل، لا بقصد آخر مثل التنزّه واللّعب والتصرّف فى ملك الغير عدواناً .

فلازم هذا التوجيه لكلام الشيخ نسبه التفصيل إلى الشيخ فى وجوب المقدّمه، بين ما كانت مباحه فتجب مطلقاً، وبين ما كانت محرّمه فالموصله منها بالقصد واجبه ، هذا غايه ما يمكن أن يوجّه به لكلام الشيخ قدس سره .

ولكن يرد عليه أوّلاً : بأنّ ظاهر كلام الناسبين هذا القول إليه هو أنّ الشيخ قدس سره التزم بوجوب المقدّمه بقصد التوصّل مطلقاً، لا فى خصوص مورد مزاحمته مع الحرام، كما يظهر ذلك عند ملاحظه كلامهم .

وثانياً : أنّ ملاحظه وجود التزاحم وعدمه، كان فرع إثبات ما هو الواجب من المقدّمه أوّلاً، بأنّه هل كانت بذاتها واجبه أو بقصد ما يتوصّل إلى ذيها، لعدم تأثير وجود الحرام وعدمه فى أصل ما هو الملاك فى وجوب المقدّميّه ؛ لأنّه:

إن كان ملاكها موجوداً فى ما كان حراماً، فالوجوب فيه ثابت، سواءً كانت

المقدّمه من أجل أمر آخر حراماً أم لا .

وإن لم يكن فيه ملاك المقدّميّه ثابتاً، فلا يكون واجباً، سواءً كانت محرّمه أم لا .

فالتفصيل المذكور المنسوب إليه ليس فى محلّه .

وثالثاً : بأنّ وجوب المقدّمه فى صوره الحرام، وإن كان له مزاحماً ، إلّا أنّ المزاحمه الواقعه بين وجوب الإنقاذ، الموقوف على دخول ملك الغير، وبين حرمه الدخول لكونه تصرّفاً فى ملك الغير ، لا ـ يكون موقوفاً على وجود قصد التوصّل له ، بل هذه المزاحمه متحقّقه بأصل جعل الوجوب للإنقاذ، الموقوف على الدخول، وجعل الحرمه على الدخول المنطبق عليه التصرّف فى ملك الغير .

غايه الأمر ، لو قصد التوصّل إلى الإنقاذ، كان بالنسبه إلى أمره ممتثلاً ، وبالنسبه إلى النهى عن الدخول مبتيّاً على ما هو المختار فيه من السقوط، لكونه مهمّ ـاً ، أو كان موجوداً ، أو كان من قبيل جواز اجتماع الأمر والنهى فى موضوع واحد، مع كفايه تعدّد الجهه عن ذلك، فيكون حينئذٍ عاصياً بالنسبه إلى النهى عن الدخول، كما كان ممتثلاً بالنسبه إلى الأمر الوجوبى .

وأمّا لو لم يقصد به التوصّل بل قصد شيئاً آخر، فكان حينئذٍ عاصياً للأمر المتعلّق للإنقاذ وللنهى أيضاً، لو لم نقل بسقوطه وكونه من باب الترتّب، حيث يكون النهى موجوداً فى طرف المهمّ أيضاً، مع فرض عصيان الأمر بالأهمّ ، أو عدم العصيان لو لم نقل بالترتّب، وقلنا بسقوط النهى حينئذٍ .

فما ذكره من التوجيه المذكور لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، كما لا يخفى .

وأجاب عنه رابعاً صاحب «المحاضرات» بقوله : وغير خفىّ أنّ المزاحمه فى

الحقیقه إنّما هی بین الحرمه النفسیّه الثابته للمقـدّمه، وبین الوجوب النفسـی الثابت لـذیها، وإن لم نقل بوجوب المقـدّمه أصـلًا، فالتزاحم فی المثال المزبور إنّما هو بین وجوب إنقاذ الغریق، وحرمه التصـرّف فی الأرض المغصوبه، سواءً کانت المقـدّمه واجبهً أم لا .

وبکلمه اُخری : أنّ الـتزاحم المـذکور لاـ یتوقّف علی القول بوجوب المقـدّمه، فـإنّه سواءً قلنـا بوجوبهـا مطلقـاً، أو فی خصوص الموصـله منهـا، أو مـا یقصـد به التوصّل إلی الواجب، أم لم نقل به أصـلًا علی الاختلاف فی المسأله ، فالتزاحم بینهما موجود) ، انتهی موضع الحاجه(۱) .

ولا ـ یخفی ما فیه من الإشـکال : لأنّه لولا وجود المقـدّمیّه فی الطریق الواقع فی الأرض المغصوبه، لما کاد أن یقع التزاحم أصـلًا بین وجوب الإنقـاذ وحرمه التصـرّف فی ملـک الغیر ، فلابـدّ أن یکون الـدخول مقـدّمهً، فإذا صارت کـذلک، فلابـدّ حینئـذٍ من الا ـلتزام بوجوبهـا، لأجل وجوب ذیها ولو عقلًا لو لم نقل بـذلک شـرعاً . فإذا کانت واجبه لأجل الإنقاذ تحقّق التزاحم، وإلّا لولا وجوبها ولو عقلًا لزم حینئذٍ جواز ترکها، فضلًا عن وجوب ترکها لأجل الحرمه .

ومع جواز الترک وترکهـا یعجز عن القیـام بالإنقاذ، سواءً کان ترکها واجباً لأجل الحرمه أم لا ، فقبل تحقّق وجوب الترک لأجل الحرمه، کـان غیر قـادر لفعـل الإنقاذ وهو باطلٌ قطعاً ، لوضوح أنّ العقل حاکم بالوجوب لتحصـیل الإنقاذ، فیکون التزاحم حینئذٍ حاصلًا، فیقدّم الأهمّ علی المهمّ .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۰۹ .

وخامساً : أنّ ما هو المقدّمه فى الواقع، أى ما كانت موصله إلى الإنقاذ كان واجباً ، سواء قصد التوصّل به إلى الواجب أم لم يقصد ، وسواءً كان عدم قصده لأجل عدم التفاته إلى مقدّميّته أو لأجل الإعراض عنه حتّى يكون عاصياً عن التكليف، لو كان فى الواقع قادراً على الإتيان ولم يأت به ، أو متجرّياً لو لم يكن فى الواقع قادراً لأجل تحقّق مانع من الموت، أو عروض عارضٍ آخر .

وكيف كان ، فقصد التوصّل لا يكون دخيلاً فى إيجاد المزاحمه فى المقدّمه المحرّمه، كما عرفت توضيحه.

هذا كلّه بالنسبه إلى الاحتمال الثانى لكلام الشيخ قدس سره وتوجيه مرامه ومقصوده .

وإن أراد الاحتمال الثالث: وهو كون قصد التوصّل مطلقاً دخيلاً فى وجوب المقدّمه، كما هو الظاهر من كلام الناسبين إلى الشيخ قدس سره .

ففساده أوضح من أن يخفى لمن كان له أدنى تأمّل، فضلاً عن مثل الشيخ الأنصارى قدس سره الذى هو يعدّ فى المرتبه العاليه من العلم والكمال.

وعلى كلّ حال، يظهر جوابه ممّا ذكرنا فى سابقه، بأنّ قصد التوصّل لا يكون دخيلاً فى وجوب المقدّمه ، فلا بأس بأن نوضّح ذلك بأزيد ممّا ذكر وهو:

إنّ المقدّمه لو كانت من الاُمور والعناوين القصديّه كالتعظيم والتأديب فلدخاله القصد فيه وجه ، ولكنّها ليست كذلك ؛ لأنّ الذات الخارجه عن المقدّمه بحسب ما تقع فى الخارج موصله تكون واجبه، سواءً قصد بها ذلك أم لم يقصد ، وفى مثل ذلك لايمكن أن يكون القصد محقّقاًلوجوبه كما لايخفى،وحيث لا دليل آخر يدلّ على لزوم قصد التوصّل فى وجوبه،فكيف يمكن الذهاب إلى هذا القول؟

مع أنّا نشاهد كثيراً أنّ المقدّمه تتحقّق من دون أن يكون حال الإتيان قاصداً للتوصّل إلى ذيها ، فهذا أدلّ دليل على العدم كما لايخفى .

نعم ، قد يوجّه كلام الشيخ بتوجهين آخرين لتصحيح كلامه ، والموجّه هو المحقّق الأصفهانى فى «نهايه الدرايه» قال ما خلاصته:

(لا يخفى أنّ الوجه فى اعتبار قصد التوصّل فى مصداقيه المقدّمه للواجب، مركّب من أمرين :

الأمر الأوّل: أنّ الحيثيّات التعليقيّه فى الأحكام العقليّه راجعه إلى التقييديّه ، فإذا كانت مطلوبيّه المقدّمه لا لذاتها، بل لحيثيّه مقدّميّتها والتوصّل بها، فالمطلوب الجدّى والموضوع الحقيقى للحكم العقلى، هو نفس التوصّل .

ومن البيّن أنّ الشىء لا يقع على صفه الوجوب، ومصداقاً للواجب بما هو واجب ، إلاّ إذا أتى به عن قصد وعمد، حتّى فى التوصّليّات، لأنّ البعث تعبّديّاً كان أو توصّليّاً لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختيارى ، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب، ومحصّلًا لغرضه ، لكنّه لا يقع على صفه الوجوب ؛ أى مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله ، فكيف يكون مصداقاً له ، فاعتبار قصد التوصّل فى وقوع المقدّمه على صفه الوجوب مطلقاً، كان من جهه أنّ المطلوب الحقيقى بحكم العقل هو التوصّل .

الأمر الثانى: أنّ التوصّل إذا كان بعنوانه واجباً، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب، وإن حصل عنه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه) ، انتهى كلامه(۱) .

۱- نهايه الدرايه : ج ۱ / ۳۴۷ .

ولكن يرد عليه بما فى الأوّل : بأنّا وإن سلّمنا كون الغرض الجدّى والمطلوب الحقيقى للحكم العقلى، توصيليّه المقدّمه إلى المطلوب وذى المقدّمه، بحيث لولا ـ ذلك لما صارت المقدّمه واجبه ، إلاّ ـ أنّه لا يوجب ولا يقتضى كون صيروره المقدّمه مصداقاً للواجب، أن يأتيها بقصد التوصّل، بحيث لو لم يقصد كان محصّلاً للغرض دون الواجب ، مع أنّه من الواضح أنّ مصداقيّتها للواجب لم تكن إلاّ لتحصيل الغرض ، فكيف يمكن التفكيك بينهما بحصول الغرض بذلك دون الواجب .

نعم ، يصحّ هذا التفكيك بين كونه مصداقاً للواجب، وبين كونها عباده يترتّب عليها الثواب، إذ مع قصد التوصّل إلى ذى المقدّمه وقصده امتثال الأمر تصبح عباده مستحقّه للثواب، ومصداقاً للواجب ، وأمّا لو لم يقصد فلا تصبح عباده وإن صدق عليه الواجب ، فحصول التوصّل إلى ذيها بواقعه موضوع لمصداقيّه الواجب، سواءً قصده أم لم يقصده .

مضافاً إلى أنّ الوجوب الذى نبحث فى أطرافه، على فرض ثبوت الملازمه، كان وجوباً شرعيّاً والحاكم لوجوده العقل، لا الوجوب العقلى بمعنى اللابدّيّه، فهو ممّا لا ـ خلاف ولا إشكال فى لزومه ؛ لعدم إمكان الحكم بوجوب ذيها من دون وجوب مقدّمته ، فحينئذٍ يصير الوجوب المتعلّق على المقدّمه من الأحكام الشرعيّه، حيث لا تكون الحيثيّات التعليليّه راجعه إلى التقييديّه ، بل الحكم يتعلّق بما هو الواجب بالعمل الشائع الصناعى عن الواجب، وهو ذات المقدّمه بما أنّها موصله فى الخارج إلى ذيها، كما أوضحناه سابقاً .

وأمّا عن الثانى: فبأنّه إذا عرفت فى الجواب عن الوجه الأوّل، أنّ التوصّل بعنوانه لم يكن واجباً بل بحمله الشايع الصناعى كان واجباً ، فلا نحتاج فى جعل

ذلک مصداقاً للواجب قصد هذا العنوان عن عمدٍ واختیار ، بل الملاک هو الوصول إلی ما هو المقصود، وهو وجود ذی المقدّمه . غایه الأمر ، حیث کان التکالیف من جمله شرائطها هی القدره علی الإتیان ، فکان الاختیار والعمد دخیلین فیها، فإذا فرض أنّه کان فی الخارج قادراً علی ذلک ، فالتکلیف متوجّه إلیه، وإن لم یکن المکلّف حین الامتثال والإتیان ملتفتاً إلی اختیاره . بل کان غافلاً عن کون ذلک محصّلاً للغرض، ومقدّمهً لمطلوبه ؛ لأنّ الملاک فیه موجود ، فیکفی فی فعلیّه ذلک توجّه التکلیف إلیه ولو لم یقصد التوصّل بذلک . وقد عرفت الآثار المترتّبه علی قصده والتفاته، من الامتثال والعصیان والتجرّی فی موارده المتصوّره، فلا نعیدها حذراً من الإطناب وخوفاً من الإطاله .

وبالجمله: ثبت بحمد اللّه أنّ المقدّمه الموصله واجبه بعنوانها المشیر إلی فردها الخارجی، دون لا ذات المقدّمه، ولا هی مع قصد التوصّل .

***

فی الثمرات المترتّبه علی وجوب المقدّمه وعدمه

بحثٌ عن الثمرات المترتّبه علی وجوب المقدّمه وعدمه

أقول: رتّب الاُصولیّون علی کون المقدّمه الموصله أو غیرها واجبه أو غیر واجبه، ثمرات لا بأس بذکرها، والنظر إلیها من الصحّه والفساد، وذکر ما یمکن أن یستدلّ به لإثبات الثمره علیها .

فنقول ومن اللّه الاستعانه وعلیه التکلان :

الثمره الاُولی: جعلوا صحّه العباده التی وقعت ضدّاً لواجب أهمّ کإزاله النجاسه عن المسجد ثمرةً، علی فرض کون المقدّمه الموصله واجبه ، بخلاف ما لو کانت المقدّمه المطلقه واجبه، حیث تکون العباده - کالصلاه فی الفرض المزبور - فاسده .

وجه ذلک: لأنّ الضدّ وهو الإزاله إذا کان واجباً مطلقاً، فیکون ما هو ضدّه المطلق أیضاً حراماً ، وضدّه المطلق عباره عن فعل الضدّ - ومنه الصلاه - فتکون منهیّاً عنها ، والنهی المتعلّق بالعباده یوجب الفساد .

هذا ، بخلاف ما لو قلنا بمقاله صاحب «الفصول» قدس سره من کون المقدّمه الموصله واجبه ، فعلی هذا لا یکون ترک المطلق حراماً ، بل الترک الذی لا یوجب الوصول یکون حراماً ، فالترک حینئذٍ یکون له فردان :

تارةً: ینطبق علیه فعل الضدّ، وهو الصلاه.

واُخری : ینطبق علیه غیرها من سائر الأضداد الخاصّه، من الأکل والشرب والنوم .

فحینئذٍ إذا کانت الإزاله واجبه لأهمّیتها، فیکون ترک الضدّ واجباً ، ولکنّه

ليس مطلق الترک واجباً ، بل الترک الموصل إلى الإزاله ، فمن لم يأت بالإزاله ولو ترک الصلاه، فلا تکون الصلاه حينئذٍ منهيّاً عنها، لأجل أن ترکها لا تکون فاسده .

وهذه ثمره مهمّه فقهيّه مترتّبه على هذين القولين، قد ذکرها صاحب «الفصول» فى کتابه، والتزم بمقتضاها بصحّه العباده عند مزاحمتها لواجب أهمّ.

قال الشيخ الأنصارى: فى معرض ردّه عليه بما خلاصته:

(إنّ فعل الصلاه وإن لم يکن حينئذٍ نقيض الترک الموصل، لأنّ نقيض کلّ شىء رفعه، ونقيض الترک المطلق يکون ترک هذا الترک لا ـ الفعل، کما أنّ نقيض الترک الموصل الذى کان ترکاً خاصّاً لا يکون فعلاً ؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ کما أنّ نقيض الأـعمّ أخصّ ، کما أنّ نقيض الإنسان وهو اللاـ إنسان يعدّ أعمّـاً من لاـ حيوان، ولاـ حيوان يعدّ أخصّاً من لا إنسان، لأنّه ربما يصدق فى بعض الموارد لا إنسان ولا يصدق عليه لا حيوان، کالحيوان غير الناطق .

وعلى کلّ حال، فنقض الترک الموصل يکون أعمّ من الفعل ؛ لأـنّ نقيض الترک الموصل عباره عن ترک الترک الموصل، وترک الترک الموصل له أفراد من الأکل والشرب والنوم ومنها الصلاه ، فالصلاه تکون أحد أفراد النقض المنهى عنه ، ومعلوم أنّ النهى عن الکلّى يسرى إلى أفراده، فتکون الصلاه منهيّاً عنها ، غايته أنّه لا بخصوصها ، بل بما أنّها أحد أفراد النقيض الواجب .

والحاصل : لو کان مطلق ترک الصلاه واجباً بالوجوب المقدّمى لإزاله النجاسه عن المسجد ، فنقيض مطلق الترک ترک هذا الترک، وهو متّحدٌ خارجاً مع فعل الصلاه ، فتکون الصلاه بما أنّها نقيض الترک الواجب منهيّاً عنها .

وأمّا لو کان الترک الخاصّ واجباً أى الترک الموصل للإزاله ، فنقيض الترک

الموصـل، هـو ترک ترک الموصـل، وهو الـذی یکون منهیّاً عنه، لکونه نقیض الواجب، وترک الـترک الموصـل المنهی عنه له أفراد منها الصـلاه ، فلا فرق فی فساد الصـلاه حینئـذٍ بین أن نقول مطلق الترک واجبٌ ، أو خصوص الترک الموصل ، بعـد البناء علی مقدّمیّه ترک أحد الضدّین لفعل الضدّ الآخر .

وبالجمله: فما ذکروه من الثمره بین القولین لیس بصـحیح ، بل العباده فی کلا الوجهین باطله إذا وقعت طرفاً للضدّ، وقلنا بوجوب المقدّمه واللاقتضاء) . انتهی کلامه(۱) .

قال المحقّق الخراسانی: فی معرض ردّه لکلام الشیخ وإثباته للثمره المذکوره:

(قلت: وأنت خبیر بمـا بینهما من الفرق، فإنّ الفعل فی الأوّل - والمقصود هو الترک الخاصّ - لا یکون إلّا مقارناً لما هو النقیض من رفع الترک المجـامع معه تـارهً ، ومع الترک المجرّد اُخری ، ولاـ یکاد یسـری حرمه الشـیء إلی ما یلازمه، فضـلًا عمّا یقارنه أحیاناً .

نعم ، لابدّ أن لا یکون الملازم محکوماً فعلًا بحکم آخر علی خلاف حکمه، لا أن یکون محکوماً بحکمه ، وهذا بخلاف الفعل فی الثـانی، فـإنّه بنفسه یعانـد الترک المطلق وینـافیه، لاـ ملاـزم لمعانـده ومنـافیه ، فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصـطلاح مفهومـاً ، لکنّه متّحـد معه عینـاً وخارجـاً ، فـإذا کـان الترک واجبـاً فلاـ محاله یکون الفعل منهیّاً عنه قطعاً ، فتـدبّر جیّـداً) ، انتهی کلامه(۲).

۱- مطارح الأنظار للشیخ : ص۸۰ وفی قوامع الفضول : ۱۵۲ تقریرات الشیخ قدس سره .

۲- کفایه الاُصول : ج۱ / ۱۹۳ .

ووافقه فی ذلک المحقّق النائینی فی «فوائده»(۱) وتبعه علی ذلک الخوئی والخمینی حفظهما اللّه .

والتحقیق أن یُقال: وضوح صحّه هذا الفرق بین القولین وعدمها، موقوف علی إثبات مقدّمات لا بأس بالإشاره إلیها :

المقدّمه الاُولی: قیام الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب مقدّمته کما هو المفروض .

المقـدّمه الثانیه : ممنوعیّه کون ترک الضـدّ بنفسه مقـدّمه لفعل ضدّ آخر، کما سـیأتی بحثه إن شاء اللّه فی مبحث الضد ؛ لأنّ ما یکون موجباً لترک الواجب الأهمّ، لیس هو فعل الضـدّ الآخر، حتّی یکون ترک الضـدّ مقدّمه لفعل الواجب ، بل الموجب لترکه هو الصـارف والإعراض عن إتیـان الواجب، الـذی کان مقـدّماً علی فعل الضـدّ، فیکون ترک الواجب مسـتنداً إلی الصارف قبل اسـتناده إلی فعل الضـدّ، فیکون الصارف والإعراض حراماً لا نفس الفعل الخارجی الواقع بعد الصارف ، وتفصـیل ذلک موکول إلی محلّه .

المقدّمه الثالثه : لو سـلّمنا کون المقدّمه واجبه ، وسلّمنا کون فعل الضدّ نفسه موجباً لترک الواجب الأهمّ، فیکون فعله حراماً ، إلاّ أنّ فسـاد ذلـک لو کـان عباده موقوف علی تسـلیم کون النهی الغیری المتعلّق للعباده، کالنهی النفسـی موجب لفسادها ، وإلاّ لما أوجب حرمته الغیری مع تسلیمه مؤثّراً فیما هو المقصود، کما لایخفی .

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۹۸ .

المقـدّمه الرابعه: وهی العمـده والمقصود الأعلی، هی أن یکون متعلّق النهی وما هو المتحقّق فی الخارج واحـداً ذاتاً، ومتّحداً معه عیناً ، وإلاّ لو لم یکن کذلک بل کان منطبقاً علیه عَرَضاً لا ذاتاً لما سرت الحرمه المتعلّقه به إلی ما هو الموجود فی الخارج .

توضـیح ذلک: موقوف علی بیان ما هو المراد من کلمه (النقیض) المشـهوره علی الألسـنه بقولهم : اجتماع النقیضـین وارتفاعهما محال :

فنقول: والذی وقع تفسـیره فی علم المنطق، واشتهر بینهم، هو أنّ نقیض کلّ شیء رفعه ، وهذا المعنی معنی عام یجری فی جمیع الموارد، من دون ذکر تفصیل فیما بین أن یکون متعلّق الرفع شیئاً عامّاً أو خاصّاً ، وبلا فرق بین:

أن یتعلّق الرفع بشیء وجودی وحقیقی، الذی کان إطلاقه علیه حقیقیّاً ؛ لأنّ رفع الشیء یستلزم تعلّقه إلی الوجود حتّی یناسب مع معناه وهو الرفع .

أو یتعلّق إلی عـدم شـیء، فیکون رفعه هو عـدم عـدمه، حیث یکون الإطلاـق بالرفع فیه نوعٌ من المسامحه والعنایه ؛ لعـدم وجود شیء حتّی یلاحظ فیه الرفع ، فنقیض وجود زیـد هو عـدمه ، ونقیض عـدم وجوده، هو عدم عدمه المنطبق بالعَرَض علی وجوده، لعدم إمکان اتّحاد العدم مع الوجود ؛ لإباء حیثیه الوجود عن ترتّب العدم علیه ذاتاً .

نعم ، ینطبق علیه عَرَضاً أی عنواناً کالاُمور الاعتباریّه، حیث یلاحظه الـذهن بنحو عدم المضاف لا عدم المطلق ؛ لأنّ الثانی لا مَیْز فیه ؛ إذ لا میز فی الأعـدام من حیث العدم ، هذا بخلاف عدم المضاف، فإنّ له حظّاً من الوجود ولو ذهناً بالإضافه إلی ما یضاف إلیه ذلک العدم .

وكيف كان، فانطباق العدم على الوجود يكون عَرَضيّاً .

فإذا كان الأمر كـذلك، فلا اتّحاد بين الوجود والفعل مع العـدم والترك ذاتاً ، ولا يتّحد معه خارجاً نحو اتّحاد الكلّى الطبيعى مع أفراده، حيث يكون اتّحاده ذاتيّاً، والسـرايه فى الحكم من الكلّى إلى أفراده، إنّما يكون فى الكلّى الذاتى على أفراده، لا العَرَضـى بعـدم الاتّحـاد فيه حقيقهً ، فلاـ منافاه بين الالتزام بحكم خاصّ للكلّى العَرَض دون فرده، أى بأن لا يكون متّصـفاً بـذلك الحكم، لعدم اتّحاده معه حقيقهً .

فبنـاءً على هـذا، يلزم أن يكون التعبير بـأنّ الوجود والعـدم متناقضان تعبيراً مسامحيّاً لعـدم كون الوجود نقيض العـدم حقيقهً ، بل نقيضه هو عـدم العـدم ، ونقيض الشـىء هو رفعه المساوق هـذا مع الوجود، أى ينطبق عليه عَرَضاً ، فحينئذٍ إذا فرضـنا كون ترك الترك – المسـمّى بعدم العدم – حراماً، لم يستلزم ذلك كون الوجود المنطبق عليه بالعرض حراماً أيضاً، لعدم الاتّحاد بينهما ذاتاً ، بلاـ فرق فى ذلـك بين كون الترك مفروضـاً بنحو الإطلاـق ، أو مفروضـاً على نحو خـاصّ، لعـدم تـأثير هـذا التفـاوت فيما هو المقصود منه .

كما لا فرق فى عدم سـرايه حكم الكلّى إلى أفراده العَرَضـى، بين أن يكون للكلّى أفراد متعدّده أو منحصراً فى فردٍ واحد ، لعدم دخاله التعدّد والوحده فيما هو المهمّ فى المسأله .

فبناءاً عليه يلزم أن لا تكون العباده كالصـلاه مثلًا التى أصـبحت مزاحمه لواجب أهمّ كالإزاله فاسده أصـلًا ، لا على القول بكون التعديه المطلقه واجبه، كما عليه صاحب «الكفايه» ، ولا على القول بكون المقدّمه الموصله واجبه، كما عليه

صاحب «الفصول» ، ولو سلّمنا جميع المقدّمات الثلاثه السابقه، لأنّ المقدّمه الرابعه فيهما مفقوده، وهو الاتّحاد بين الكلّى وفرده ذاتاً، حتّى يوجب السرايه فى الحرمه، لما قد عرفت أنّ فعل الضدّ - وهو الصلاه - لا يعدّ نقيضاً لترك الصلاه، حتّى يُقال إنّ ترك الصلاه إذا كان واجباً للإزاله، فيكون فعلها حراماً لأنّه نقيضه . إذ قد عرفت أنّ نقيض ترك الصلاه هو ترك تركها، وهو يكون حراماً المنطبق هذا عَرَضاً على فعل الصلاه، والانطباق العَرَضى لا يوجب سرايه حكم التحريم منه إلى فعلها ، بلا فرق فى ذلك بين أن يجعل الترك المطلق مقدّمه للإزاله، أو ترك الموصل، كما عرفت توضيحه .

وبالجمله: فالقول ببطلان الصلاه مطلقاً - كما عليه الشيخ - أو بطلانه على مسلك صاحب «الكفايه» دون صاحب «الفصول»، ليس فى محلّه .

هذا إن قلنا فى النقيض أنّه عباره عن رفع الشىء، أعمّ من أن يكون الشىء وجوديّاً أو عدميّاً بعدم المضاف .

أقول: ولكن فى المسأله احتمالان آخران، ذكر أحدهما المحقّق السبزوارى فى «المنظومه» فى الصفحه ۵۹ فى (غوص التناقض) فى قوله : (نقيض كلّ رفع أو مرفوع «تعميم رفع لهما مرجوع») :

بأن يكون المراد من الرفع القدر المشترك بين المبنى للفاعل كاللاإنسان الذى كان رافعاً للإنسان، والمبنى للمفعول كالإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع ، فعلى هذا التقدير يكون كلّ من الوجود والعدم نقيضاً للآخر ، كما يساعد ذلك مع النسبه الموجوده، مثل التناقض الظاهر فى كونه من الطرفين ؛ أى إذا صدقت النسبه فى أحد الطرفين يصدق فى الآخر، نظير التضادّ والتمانع والتماثل .

أقول: وقد ردّ السبزوارى هذا الاحتمال بقوله :

(تعميم رفع لهما برجوع) لما قال بعضهم نقيض كلّ شىء رفعه ، وفهم منه التخصيص بمثل اللاإنسان ولم يشمل عين الشىء ، ولذلك بدّل بعضهم هذه الجمله بقوله (رفع كلّ شىء نقيضه) ، وبعضهم عمّم الرفع كما قلنا فى صدر المسأله ، فلا نعيد .

أو يُقال باحتمال ثالث بأنّ الاصطلاح المعروف فى بيان النقيض كان على ما هو عليه، من أنّ نقيض كلّ شىء رفعه، الصادق بحسب إطلاقه الحقيقى على نقيض الوجود، كما يدلّ ويشعر به لفظ الشىء عليه ونقيضه كان هو العدم، فليس النقيض إلّا هذا . إلّا أنّه حيث كان هذا الوصف من الأوصاف ذات الإضافه عند العرف ، فكذلك يطلق بالمسامحه نقيض العدم على الوجود ، مع أنّه ليس بنقيض حقيقةً، لعدم كون العدم شيئاً حتّى يرفع ويصدق عليه النقيض ، فينضمّ إليه أنّ العرف يطلقون لكلّ من الوجود والعدم نقيضاً، ويجعلهما مقابلاً لهما فى الحكم . بقى إذا صار وجود شىء واجباً فيكون عدمه حراماً ، وإذا كان عدمه وتركه واجباً فيقال إنّ وجوده كان حراماً ، فينتزع من ذلك الإطلاق أنّ التقابل بين عدم المطلق والوجود، هو تقابل الإيجاب والسلب ، فإذا كان أحدهما مشتملاً لحكم، فيكون نقيضه مشتملاً على حكم فى مقابله ، فيلزم على هذا التقدير أن يكون الترك المطلق واجباً، فيكون نقيضه وهو فعل الضدّ وهو المسمّى بالصلاه حراماً، لكون التقابل حينئذٍ تقابل الإيجاب والسلب ، فيوجب فسادها، فيكون مركز النهى على هذا التقريب نفس وجود الصلاه، لا ما يلازمه، ولا ما يتّحد معه خارجاً وعيناً ؛ لأنّه من الواضح أنّ عنوان ترك الترك أمرٌ عدمىّ، لا يعقل اتّحاده ذاتاً مع أمر

وجوديّ حتّى يقال بالسرايه فى الحكم وعدمه .

هـذا بالنسبه إلى الترك المطلق الذى كان مقدّمه للإزاله، وصار واجباً لها، فيكون نقيضه وهو فعل الصـلاه حراماً بالتقريب الذى عرفته آنفاً .

وأمّا على القول بكون المقـدّمه الموصـله واجبه لا المطلق: فيكون ترك الصـلاه الموصل إلى الإزاله واجباً ، فنقيضه على الفرض الأوّل - من جعل كـلّ رفع سواء تعلّق بالوجود أو العـدم نقيضاً - يلزم أن يكون هو ترك الترك الموصل، فيصير كلام الشيخ الأعظم هنـا صـحيحاً، بأنّ ترك ترك الموصـل يكون لازمـاً أعمّاً للفعـل والترك المجرّد ، وليس الفعـل بنفسه نقيضاً والترك المجرّد نقيضاً آخراً ؛ لأنّ نقيض الواحـد لابـدّ أن يكون واحداً ، وإلاّ اسـتلزم إمكان اجتماع النقيضـين وارتفاعهما ؛ لأنّه لو فرض أنّه لا يكون آتياً بفعل من الصـلاه ولا بترك الصلاه الموصل ، بل كان متلبّساً بالترك المجرّد ؛ أى ترك ترك الصلاه الموصل، ولم يشتغل بشىء آخر، فإنّه قد ارتفع النقيضين، وهو عدم الفعل وعدم الترك الموصل ، والحال أنّ ارتفاع النقيضين محال عند أهل المعقول ، فهو دليل على كون الفعل أحـد فردى لازم النقيض، وفرده الآخر هو ترك المجرّد، فيكون الانطباق حينئذٍ الترك الترك الموصل على الفعل عَرَضيّاً لا ذاتيّاً، نظير ما قلنا فى الاحتمال الأوّل ، فلازمه صحّه العباده حينئذٍ فى الموصله، كصحّتها فى المطلقه على الاحتمال الأوّل أيضاً ، خلافاً لما التزم به الشيخ، لأنّه ادّعى وحده الاستدلال فى كلا الموردين .

غايه الأمر ، أنّه يدّعى بأنّ الملازمه يكفى فى السرايه، فيكون الحكم فى كلا الموردين فساد الصلاه .

فالإشكال كان فى المبنى لا البناء، وهو كفايه الاتّحاد العرضى للسرايه، كما

قاله الشيخ، أو عدم الكفايه كما قلنا وبيّناه .

وأمّا فى البناء من وحده الحكم فى الموردين، من كون الموصله واجبه أو مطلقه فى عدم صحّه العباده على مبنى الشيخ، والصحّه على مسلكنا كان صحيحاً كما لا يخفى .

وأمّا على القول بالاحتمال الثالث: بأن يكون النقيض مستعملًا لكلّ من الوجود والعدم بالتقريب الذى ذكرناه، فلا يكون نقيض ترك الموصل، إلّا نفس الفعل الذى يكون اتّصافه بالعدم قهريّاً، ويكون ترك الترك لازماً له، وهكذا ترك المجرّد . فعلى هذا، ما ترتّب عليه الحرمه بواسطه وجوب ترك الموصل، ليس هو ترك الترك الموصل، لعدم كونه نقيضاً ، بل المحرّم نقيضه وهو نفس الفعل، فيكون العمل حينئذٍ فاسداً لكونه متعلّقاً للنهى حتّى بناءً على الموصِليّه ، فلازم هذا التقريب هو فساد العباده المزاحمه مطلقاً، سواءً قلنا بكون المقدّمه الموصله واجبه أو مطلقه .

أقول: ولكن حيث قد عرفت عدم تماميّه بعض المقدّمات الأربعه، كما سيأتى البحث عنه فى محلّه إن شاء اللّه، فنقول بصحّه العباده فى كلا التقديرين، ولا تكون الثمره المذكوره ثمره على اعتقادنا على كلّ تقدير، كما لا يخفى ، فنحن نوافق الشيخ فى بعض الفروض والتقادير دون بعض ، واللّه العالم .

الثمره الثانيه: من الثمرات المترتّبه على ثبوت الملازمه ووجوب المقدّمه، هو برء النذر بالإتيان بالمقدّمه على القول بوجوبها، فيما إذا تعلّق النذر بإتيان فعل واجب ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، حيث لا يحصل البُرء إلّا بإتيان واجب نفسى .

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه :

أوّلاً ـ : لا ـ يمكن عدّ البرء المذكور من الثمرات المترتّبه على المسأله الاُصوليّه ولا يكون بحثاً اُصوليّاً ، بل هو بحثٌ فرعى فقهى من باب انطباق الكبرى فى الحكم الفرعى على صغراه ؛ لأنّ المسأله الاُصوليّه عباره عمّا تقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الكلّى الإلهى، وتنقيح كبرى من كبريات الفقه، سواءً كانت إيجابيّه أو سلبيّه ؛ كما فى البحث عن حجّيه الاستصحاب أو خبر الثقه حيث يثبت بذلك وجوب صلاه الجمعه، إذا فرض قيام خبر الثقه عليه ، أو وجوبها لأجل استصحاب ذلك من زمان الحضور إلى الغيبه وأمثال ذلك ، وهذا الإشكال عام يجرى نوعاً فى الثمرات التى تذكر بعد ذلك، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ الإتيان بالمقدّمه الموجب لبُرء النذر والوفاء به، إنّما يصحّ إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمه لا خصوص الموصله منها ، وإلّا لا يكون الإتيان بالمقدّمه فقط من دون ترتّب ذى المقدّمه عليها إتياناً بواجب أصلًا، ولا وفاءاً بالنذر ثمره بين القولين .

وثالثاً : إنّ صدق الوفاء بإتيانها وعدمه موقوف على كيفيّه نذر الناذر، لأنّه إن جعل نذره بالإتيان بالواجب مطلقاً، أعمّ من الغيرى والنفسى فللوفاء بذلك وجه ، وإلاّ ـ لو جعل نذره لخصوص الواجب النفسى ، أو قلنا بأنّ الإطلاق فى الصيغه ينصرف إلى النفسى، فلا يكون الإتيان بها وفاءاً ، كما لا يكون الإتيان بالواجب النفسى وفاءاً، إذا خصّص نذره تصريحاً بالواجب الغيرى ، فالوفاء بها وعدمه يتّبعان لقصد الناذر فى نذره، بلا ربط بالمسأله التى قلناه .

نعم ، لو لم نقل بوجوب المقدّمه أصلًا ، فلا يبقى حينئذٍ لصدق الوفاء بالنذر

مورداً ، لو لم نقل بإمكان ذلك من جهه تعميم مورد النذر، حتّی یشمل ما لو کان واجباً عقلاً دون الشرع ، وقلنا بأنّ المقدّمه من اللابدّیه عقلاً للإتیان بذی المقدّمه الواجب، فیکون الوفاء له موردٌ حینئذٍ ، إلاّ أنّه لابدّ من التصریح فی الصیغه لعدم شمول إطلاقها لمثله، کما هو واضح لمن کان له أدنی تأمّل .

الثمره الثالثه : أنّ الفسق یحصل بترک واجبٍ له مقدّمات عدیده، إذا قلنا بوجوب المقدّمه، لحصول الإصرار بالذنب بترکها متعدّده، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها حیث لم یترک إلاّ واجباً واحداً، وهو الواجب النفسی، فلا یصدق الإصرار، وبالتالی فلا فسق حینئذٍ ، هذا .

وقد أورد علیه أوّلاً: جماعه منهم صاحب «الکفایه» و«النهایه» والمحقّق النائینی وغیرهم، بأنّ الفسق لا یحصل ولو قلنا بوجوب المقدّمه ؛ لأنّ بترک أوّل مقدّمه من المقدّمات یسقط وجوب الواجب النفسی، ووجوب سائر المقدّمات ، فلا تکلیف للمقدّمات بعد ترک أوّل المقدّمه، حتّی یکون ترکه موجباً لصدق الإصرار ، هذا .

لکن یرد علیه أوّلاً : کما أنّ ترک أوّل المقدّمه یوجب سقوط التکلیف عن ذی المقدّمه ولکن یعدّ عاصیاً ، فهکذا یکون بالنسبه إلی سائر المقدّمات لوحده الملاک بینهما وبین الواجب النفسی، وهی عدم القدره، لأنّ الواجب النفسی حینما سقط وجوبه بترکه، لعدم قدرته بإتیانه للأجزاء اللاحقه، ولکن ذلک لا یوجب عدم صدق العصیان ؛ لأنّ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، إذ بسوء اختیاره ترک المقدّمه الاُولی ، فهکذا یکون بالنسبه إلی تکلیف سائر المقدّمات ، فسقوطه لا یوجب عدم صدق العصیان .

وثانياً : أنّه إذا فرض صدق الإصرار بتحقّق معصيتين، فهو يكفى هاهنا بتحقّق ذلك ، ولو سلّمنا عدم صدق العصيان لترك سائر المقدّمات، لوضوح أنّ ترك أصل الواجب بذلك كان عصياناً قطعاً، لعدم إمكان القول بعدم العصيان به، وإلاّ لزم ما لا يلتزم به أحد ، وهو كون العصيان والعقوبه حاصلان لترك أمر غيرى لا ـ نفسى . إن قلنا بالعقوبه لترك المقدّمه ، وإن لم نقل بالعقوبه عليه أيضاً، لزم جواز ترك جميع الواجبات النفسيّه بترك مقدّمه منها من دون تحقّق معصيه أصلاً ، وهو ممّا لايقول به أحد. فثبت تحقّق العصيانين ، فثبوته يُثبت الإصرار فيحصل الفسق.

والنتيجه هى أنّه لو قام بترك أوّل مقدّمه وكانت واجبهً أيضاً، فهو عاصٍ، فيلزم تحقّق تعدّد المعصيه ممّا يستلزم الإصرار ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوب المقدّمه، حيث لا إصرار لعدم تعدّد المعصيه حينئذٍ .

ولقد أورد عليه صاحب «المحاضرات» : بأنّ هذه الثمره مبتيّه مضافاً على كون معصيه الواجب النفسى معصيه صغيره لا من الكبائر ، أنّها موقوفه على إثبات أمرين:

أحدهما : ثبوت التفصيل بكون الفسق حاصلاً بالإصرار فى الصغيره دون مرّه واحده ، بخلاف الكبيره .

وثانيهما : أن يكون الإصرار حالاً بارتكاب معاص عديده، ولو فى زمان واحد ودفعه واحده .

وفى كليهما إشكال :

أمّا عن الأوّل: فلأنّ الفسق هو الخروج عن جادّه الشرع إلى اليمين والشمال، ولو كان فى الصغيره ، والعدل فى قباله هو الاستقامه فى جادّه الشرع ، فالخروج

بأىّ صوره تحقّق فسق ، فلا ثمره فى كون المقدّمه واجبه أم لا ، إذ هنا قد عصى بترك الواجب النفسى ففسق .

وأمّا عن الثانى: فلأنّ الإصرار على المعصيه عرفاً، هو إتيانها مرّةً بعد مرّه ، وأمّا تحقّقها فى دفعه واحده متعدّده، لا يوجب صدق الإصرار ؛ لوضوح أنّه لو نظر إلى جماعه من النسوان وإن كان يرتكب معاصى متعدّده ، إلاّ أنّه لا يصدق عليه الإصرار) ، انتهى محصّل كلامه(۱) .

أقول: ولا يخفى ما فى بعض كلامه ؛ لأنّ كون معصيه ترك الواجب النفسى من الصغائر أمرٌ مسلّم ، وإلاّ لما بقى للإصرار مورد وموضوع .

وأمّا كون الفسق هو العدول عن جادّه الشرع يميناً وشمالاً ولو لمرّه واحده ، فممنوعٌ، وتفصيله فى مقامه، لكن نقول مجملاً بإمكان القول بالفرق بين الفسق المصطلح عند الفقهاء والشرع المستفاد من الأخبار ، وبين ما هو المستفاد من اللغه والعرف، حيث أنّ فى الأوّل منه لابدّ فى تحقّقه وجود الإصرار فى الصغيره، وإن لم يكن كذلك على اللغه والعرف .

كما أنّ إشكاله فى الإصرار بإطلاقه لا يخلو عن تأمّل ؛ لأنّه إن قلنا بأنّ الإصرار عباره عن تكرار المعصيه وتعدّدها فى أزمنه متعدّده، لا تعدّدها فى زمان واحد ، لزم أن لا يكون الإصرار محقّقاً ، فيما لو ارتكب معصيه متعدّده بالعين بالنظر إلى الأجنبيّه، ولمسها بيده وتقبيلها بشفتيه، ووطئها فى زمان واحد لا بالتعاقب وأن لا يكون مضرّاً بعدالته ، مع أنّ الالتزام بذلك مشكل ؛ لأنّه يستلزم عدم تفاوته مع شخص لا يرتكب إلاّ اللّمس بيده، وهو كما ترى .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۲۹ - ۴۳۰ .

وما مثّله من النظر إلى جماعه من النسوان فى زمان واحـد لا يبعد أن يكون المجموع بالنظر إلى النظر معصـيهً واحده لو لم يتعدّد نظره إلى كلّ واحده مسـتقلاًّ ؛ لأنّه نظرهٌ واحده لهذا المجموع ، فمعصـيته واحده ، لا أن تكون متعدّده، ولا يصدق الإصـرار كما قاله .

وكيف كان ، فلا إشكال فى الجمله بأنّ العرف يفهم من الإصرار وقوع المعصيه عقب المعصيه ، أو على نحو يصدق عليه التعدّد الناشئه من تعدّد الدواعى فى ارتكاب المعاصى، وإن كانت دفعه واحده وفى زمان واحد .

ولكن الإشـكال الواقعى: إنّمـا هو من جهه أنّ ترك المقـدّمه التى كـانت واجبه بوجوب غيرى، لا يكون عصـياناً وموجباً للعقوبه والتبعيـد ، بـل مـا يكون كـذلك إمّـا يكون فى مخـالفه الواجب النفسـى، فـإذا كان الأمر كـذلك فلا ثمره حينئـذٍ للقول بوجوب المقـدّمه وعـدمه فى تحقّق الفسق وعـدمه ، والعلّه فيمـا ذكرناه هو أنّ العصـيان فى ترك الواجب، إنّما يكون بجهه ترك غرض المولى ، فكمـا أنّ الغرض مترتّب على ذى المقـدّمه وهو واحـد ، فكـذلك يكون العصـيان مربوطاً له وواحـداً وكانت العقوبه له أيضاً كما لا يخفى .

الثمره الرابعه : أنّ المقـدّمه لو كـانت واجبه، فعلى فرض كونهـا عبـاده، أمكن الإتيـان بهـا بقصـد التقرّب ، وأمّا على القول بعـدم وجوبها، فلا يمكن قصد التقرّب فيه لعدم وجود أمر لها حتّى يقصد به الامتثال .

هـذا كمـا ذكره الشـيخ الأعظم فى «التقريرات» والمحقّق العراقى فى «النهـايه» خلافـاً للآخرين ومنه صاحب «المحاضـرات» تبعاً لاُستاذه النائينى قدس سره .

أقول: إنّ هذه الثمره ليست مختصّه بوجوب المقدّمه ، لوجود جهات اُخرى

الموجبه لصيروره المقدّمه عبادةً ، ولو قلنا على الفرض بصحّه قصد التقرّب بالأمر الغيرى ، لما قد عرفت منّا سابقاً من إمكان قصد أمر نفسها الاستحبابى إذا كانت من الطهارات الثلاث ، أو قصد الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدّمه إذا قصد التوصّل بها إليه ، بل وكفايه قصد محبوبيّتها الذاتيّه مع قصد القربه، ولو لم يكن الأمر لها موجوداً لأجل المزاحمه ، ومنها يكون قصد الأمر الغيرى المقدّمى ، لو قلنا بصحّته ، ولكن قد حقّقناه فى محلّه أنّه لا يكون نفسه مقرّباً فلا نعيد .

فثبت أنّ الثمره من جهه أنّ الأمر المقدّمى قد يكون مقرّباً ، متوقّفه على تسليم قابليّه أمر الغيرى على التقرّب بالامتثال والتعبّد بالعصيان ، ولكنّه محلّ تأمّل ، فعليه لا تأثير فى وجوب المقدّمه وعدمه فى إمكان التقرّب وعدمه، كما لايخفى .

الثمره الخامسه : واعتبر الأصحاب من الثمرات المترتّبه على وجوب المقدّمه، عدم جواز أخذ الاُجره عليها ، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فيجوز أخذ الاُجره ، هذا بناءً على القول بعدم جواز أخذ الاُجره على الواجبات .

وقد أجاب عنه صاحب «المحاضرات» لسيّدنا الخوئى بما هو حاصله :

(أوّلاً ـ : أنّا قد حقّقنا فى محلّه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً من أخذ الاُجره على الواجب، سواءً كان وجوبه عينيّاً أم كفائيّاً، توصّليّاً كان أم عباديّاً ، إلّا إذا قام الدليل على لزوم الإتيان بالواجب مجّاناً، كتغسيل الميّت ودفنه ونحو ذلك ، وحيث أنّه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدّمه مجّاناً، فلا مانع من أخذ الاُجره عليها، وإن قلنا بوجوبها .

وثانياً : لو تنزّلنا عن ذلك ، فلابدّ من التفصيل بين المقدّمات العباديّه

كالطهـارات، وبين غيرهـا، لإمكـان أن تكون المانعيّه هى عباديّتها، سواءً كانت واجبه أم لم تكن ، فلا دخل للوجوب فى ذلك، إذ ربما لا يكون الشيء واجباً مع ذلك لا يكون أخذ الاُجره له جائزاً مثل الأذان .

فالنتيجه: أنّه لا ملازمه بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الاُجره عليه أصلًا ، بل النسبه بينهما عموم من وجه) . انتهى كلامه(۱) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من المناقشه :

أوّلاً : من الواضح أنّ المانع من جواز أخذ الاُجره، إنّما هو الوجوب ؛ لأنّ مقتضى الوجوب كون الإتيان بذلك حقّاً للآمر، وكان الإتيان حتميّاً إلزاميّاً عليه ، فحينئذٍ سواء أخذ شيء فى قِباله أم لا ، لامحيص عن لزوم الإتيان به ، فحينئذٍ إذا كان العمل مستحقّاً للغير، فلا يجوز أن يجعله حقّاً للآخر لذلك العمل، نظير ما لو استأجره لعملٍ كالخياطه أو البناء وغيرهما، فتعلّق حقّ شخص بذلك العمل ، فلا يجوز بعد ذلك جعله حقّاً للآخر لعدم كونه بعد الإجازه مالكاً لذلك الحقّ ، فالواجبات سواءً التعبّديّات أو التوصّليّات جميعها من هذا القبيل ، ولذلك ناقش الفقهاء فى أخذ الاُجره على الواجبات ، بلا فرق فى ذلك بين كون الوجوب عينيّاً أو كفائيّاً ، تعيينيّاً أو تخييريّاً ، لوحده الملاك فى الجميع، من حتميّه العمل ووجوبه عليه، وكون العمل حقّاً للآمر على المأمور، فلا يجوز إجارته للغير.

لا يُقال : بناءً على هذا يلزم أن لا يكون أخذ الاُجره على الصناعات التى وجبت كفايهً أو عيناً فى بعض الموارد - كما إذا لم يكن من يقوم بها، وانحصر

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۲۹ .

القيام به بشخص واحد - جائزاً ، مع أنّه من الواضح جوازه ، بل قد يكون أخذ الأُجره واجباً لأجل حفظ نظام المعاش ، فيظهر منه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً لذلك، وإلاّ لكان الجرى فى مثلها كونه كذلك .

لأنّا نقول : بأنّ الواجب فى مثل الصناعات والحِرَف ليس هو نفس العمل مجرّداً ، بل كان متعلّق الوجوب هو العمل مع أخذ الأُجره المسمّى بالبيع والإجاره واجباً، ويجب على الإنسان إيقاع المعامله المتعارفه بأخذ الثمن فى مقابل المثمن ، أو بأخذ الأُجره فى مقابل العمل كالخياطه والحياكه، سواءً كان وجوبه كفائيّاً أو عينيّاً .

هذا وينبغى أن لاـ يتوهّم بأنّ أخذ الأُجره بنفسه واجب، بحيث لو عمل الإنسان من دون أخذ الأُجره منه لكان تاركاً للواجب وعاصياً ، لوضوح أنّ أخذ الأُجره كان وجوبه منوطاً بوجوب الصناعه، وهو إنّما يكون فيما لو انحصر الوصول إلى الصنعه بأخذ الأُجره ، فلاـ إشكال فى أنّه أيضاً واجب ، كما أنّ أصل الصنعه واجبه ، أمّا لو فرض إمكان الوصول إلى الصنعه من دون أخذ الأُجره أيضاً، كما لو فعلها تبرّعاً أو مجّاناً أو كانت حاصله، فحينئذٍ كما لا تكون الصنعه فى تلك الموارد واجبه، كذلك لا يكون أخذ الأُجره عليها واجباً أيضاً، وهو واضح .

وبالجمله: فعلى ما ذكرنا يلزم القول بأنّ القاعده والأصل الأوّلى فى الواجبات، هو عدم جواز أخذ الأُجره ، إلاّ أن يقوم دليل على الجواز كما فى الصناعات، حيث يجوز بنحو خاصّ باعتبار أنّها من الواجبات التوصّليّه .

كما قد ورد الدليل على جواز أخذ الأُجره على الواجبات التعبّديّه كالحجّ والصلوات الاستحبابيّه، حيث أنّه لابدّ من إثبات طريق لجواز أخذ الأُجره عليها،

ولذلک استدلّ الفقهاء لإثبات الجواز بأدلّه، سوف نتعرّض لها لاحقاً، وهی مذکوره فی المطوّلات الفقهیّه.

وکیف کان ، فلا إشکال فی أنّ کون الفعل واجباً یعدّ مانعاً لأخذ الاُجره علی الواجبات، وإن کان هناک مانع آخر یمنع عن جواز أخذ الاُجره فی بعض الواجبات کالتعبّدیات وهو منافاتها مثلاً مع قصد القربه المعتبر فیها، کما لا یخفی ، أو لأجل وجود دلیل شرعی علی عدم الجواز، ولو لم یکن تعبّدیّاً کاُجره القاضی.

لا یُقال : إنّه لو لم یکن أخذ الاُجره علی الواجبات التعبّدیّه جائزاً، فلِمَ یحکم بجواز أخذ الاُجره علی قضاء الصلوات الواجبه الاستیجاریّه ، مع أنّها تتضمّن مانعین: أحدهما وجوبها ، والآخر کونها قُربیّاً عبادیّاً .

لأنّا نقول : یمکن الجواب عن هذا الإشکال بجوابین:

الأوّل: کما عن صاحب «الکفایه» وبعض الأکابر من الاُصولیّین، من أنّه علی نحو الداعی علی الداعی ؛ بأن تکون الاُجره علی الداعی بالإتیان بقصد امتثال الأمر، لا علی نفس العمل حتّی لا یجوز.

خلافاً للشیخ الأعظم وصاحب «العنایه» و«الحقایق» القائلین بأنّه لو أخذ الاُجره علی ذلک، فلا یکون الداعی للامتثال إلّا الاُجره دون طلب الآمر ، فلا یُقال لمن لا یکون أمر الآمر محرّکاً له ، بل کان محرّکه الاُجره أنّه امتثل أمر المولی ، بل یُقال : إنّه قام بأداء العمل لأخذه الاُجره .

مع إمکان إجراء ما هو المانع فی الواجب التوصّلی، من جواز أخذ الاُجره هنا وهو الوجوب .

فالأولی أن یُجاب عنه بوجه آخر ثانیاً: وهو أنّ الاُجره فی الصلوات

الاستیجاریّه لا ـ تکون فی قِبال الواجب، حتّی یرد فیه الإشکال ، بـل الاُجره وقعت فی قِبال مـا یکون محبوبـاً للمؤمن أن یفعله لمؤمن آخر تبرّعـاً، وهو جعـل نفسه نائبـاً عن مؤمن میّت لإتیان الصلوات القضائیّه تقرّباً ، فما یکون حاله کـذلک وکان توصّـلیّاً وکـان عمله محرّمـاً عنـد الشـرع ، یجوز له أن یأخـذ الاُجره فی مقابل العمل له والتقرّب به ، لأنّه عمل المؤمن وهو محرّم ولیس بذاته واجباً علیه، لکن یکون أخذ الاُجره علیه حراماً ، هذا بخلاف ما لو کان المکلّف من ولد المیّت، ووجب علیه قضاء صلوات أبیه، حیث یکون ذلک علیه واجباً ، فلا یجوز له أخذ الاُجره علیها ، ولکن یجوز له أن یأخذ نائباً لأبیه فی الإتیان بالصلاه الواجبه علی ذمّته، وحینئذٍ یحصـل للنـائب التقرّب إلی العمـل ؛ لأنّ الاُجره لیس فی قبال أصل العمل ، بل کان فی قبال جعل نفسه نائباً، والتقرّب للمنوب عنه أیضاً یحصل بقصد النائب، وإن لم نسلّم حصول التقرّب للنائب لأجل الاُجره ؛ لعدم وجود مانع من حصول القربه للمنوب عنه ، مع أنّک قد عرفت حصول القربه للنائب أیضاً .

وبالجمله: فظهر من جمیع ما ذکرنا عدم حصول نقض بمثل أخذ الاُجره فی الواجبات التعبّدیّه علی ما صـرّح به بعض الفقهاء من عدم جواز أخذ الاُجره علی الواجبات .

ویرد علی کلامـه ثانیـاً: بمـا فی جوابه الثـانی بـأنّ العبادیّه إن کانت بنفسـها مانعه - لا کما قاله من أنّ المانع هو جهه الوجوب - فیلزم أن لا یکون أخذ الاُجره علی الصلوات اللیلیّه من النوافل جائزاً ، بل وهکذا سائر المستحبّات العبادیّه کالوضوء والصوم ، مع أنّ الفقهـاء أفتوا بعـدم جوازه ، إلاّ ـ مـا قـام الـدلیل علی عـدم جوازه، کمـا فی مثـل الآذان وغُسل المیّت ونظائرهما من الواجبات والمستحبّات .

نعم ، ربمـا يمكن أن يكون أخـذ الاُجره فى قِبال المنـدوبات أن يسـقطها عن كونها موجبه لمطالبه الثواب فى قبالها ؛ لأنّ أجرها قـد أخـذ من غير المولى ، لكنّه يصحّ على فرض القول بالاسـتحقاق فى المثوبات . وأمّا إن قلنا بالتفضّل منه سبحانه وتعالى على العبـاد ، فلا مانع من فضل اللّه تعالى أن يؤتيه من يشاء ، ولو كان قـد أخـذ أجراً فى قِبال صـلاه الليل عن أبيه ؛ لأنّ اللّه ذو فضـلٍ عظيم .

وخلاصه الكلام: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ المانع ليس إلّا الوجوب كما عرفت توضيحه .

نعم ، فيه إشكال من جهه عدم حصول منفعه دنيويه للمستأجر، حتّى تصحّ منه الإجاره، وتفصيل الكلام عنه فى مقامه.

قال المحقّق النائينى: ما خلاصـته إنّه (جعل ملاك عـدم جواز أخـذ الاُجره على مقـدّمه الواجب منوطاً على حكم ذيها ، إن كان أخـذ الاُجره لـذيها حراماً فلمقدّمته كذلك ، وإلّا فلا ، وجعل ملاك عدم جواز أخذ الاُجره عليه فلا يجوز أيضاً لمقدّماته ، وإن كان الواجب على نحو الفعل بمعناه المصدرى، فيجوز أخذ الاُجره عليه ، فيجوز لمقدّماته بالتبع) . انتهى محصّل كلامه(۱) .

وقد جاء تفسير كلامه فى (منيه الطالب) بحمل كلامه فى الفعل بالمعنى المصدرى والاسم المصدرى بقوله:

(ووجه ذلك حصول كلا الشرطين ، فإنّ الأجير مالك لعمله، والمستأجر يمكن الحصول له :

۱- فوائد الاُصول : ج ۱ / ۲۹۹ .

أمّا الثانی: فواضح .

وأمّا الأوّل: فلأنّ الواجب علی الأجیر هو بذل عمله، أی تعلّق التکلیف والوضع له بالمعنی المصدری، لا نتیجه عمله التی هی المعنی الاسم المصدری ، فإنّ الطبیب وإن وجب علیه الطبابه عیناً، إلاّ أنّه مالک لعمله، والاُجره تقع بإزاء العمل الذی هو مناط مالیّه المال لا بإزاء قوله من حیث الإصدار ، وهما وإن لم یکونا أمرین خارجیّین متمایزین ، إلاّ أنّهما شیئان اعتباراً ، فللشارع التفکیک بین وجوب المصدر وملکیّه اسم المصدر، ولیس الطبیب والصبّاغ والخیّاط کالقاضی، فإنّ فی باب القضاء تعلّق التکلیف بنتیجه عمله ، وهو فصله الخصومه ، وهذا إذن خرج عن ملکه، فلا یجوز له أخذ الاُجره علیه . وأمّا الصبّاغ ونحوه فما وجب علیه هو بذل عمله لا أثره) ، انتهی محلّ الحاجه من کلامه(١) .

أقول: ولکن الإنصاف أن یُقال إنّه علی فرض تسلیم ما ذکره فی الواجبات، من التفصیل بین کون الواجب هو الفعل بمعنی المصدر، أو اسم المصدر فی الجواز وعدمه ، لإمکان الإشکال فیه فی مثل القضاء أیضاً، إذ لیس الواجب فیه إلاّ الحکم الذی کان بنفسه فعل وقول لا الفصل فی الخصومه ، إذ هو أثرٌ قد یترتّب علیه واقعاً وقد لا یقع لعللٍ وعوارض خارجیّه ، وعلیه فالجواز وعدمه فی المقدّمه یدوران مدار أن یعلم أنّ الوجوب الذی جعله الشارع مانعاً لأخذ الاُجره ، هل هو وجوب نفسی فقط، أو أنّه أعمّ منه ومن الغیری ؟

فإن قلنا بالأوّل: فلازمه جواز أخذ الاُجره للمقدّمات ؛ لأنّ وجوبها غیری .

وإن قلنا بالأعمّ: فلازمه عدم الجواز .

١- منیه الطالب ، تقریراً للنائینی : ص١٦ .

وبالتـالی فلاـ یـدور جواز الأخـذ للمقـدّمه وعـدمه علی کون الواجب کمـا قـاله ، بـل کیف یمکن الالتزام بما ذهب إلیه المحقّق النـائینی من دعوی أنّه فرع إثبـات تبعیّه المقـدّمه لـذیها فی جمیع الجهات، من الإطلاق والتقییـد والوجوب وعـدمه، وجواز أخذ الاُجره وعدمه، وقصد القربه وعدمه، وغیر ذلک من الخصوصیّات ؟!

مع أنّه أوّل الکلام إذ لیس لنا دلیل واسع یدلّ علی ذلک ، هذا فضلاً عن أنّ المحقّق الخوئی أنکر التبعیّه فی «المحاضرات» .

وکیف کان لا یبعـد دعوی عـدم الجواز، من جهه فهم العرف، أنّه إذا کان الشـیء بأصـله حقّاً للإنسان، فیسـتحقّ مقـدّماته أیضاً، لعدم القدره علی إعطاء الحقّ إلاّ بتلک المقدّمات ، إلاّ أن یدلّ دلیلٌ من الخارج علی جواز أخذ الاُجره علی المقدّمات .

وبـالجمله: فعلی مـا ذکرنـا یلزم أن تکون هـذه الثمره صـحیحه، من جهه أنّ المقـدّمه إذا کـانت واجبه شـرعاً ، فلا یجوز له أخذ الاُـجره فی قبالهـا، وإلاّـ یکون جائزاً ، إلاّ أنّ الإشـکال فی أنّ هـذه الثمره لا تعـدّ ثمره فی مسأله اُصولیّه، بل هی حینئـذٍ من قبیل تطبیق کبری منع أخذ الاُجره علی الواجبات، الذی یعدّ مسأله فقهیّه علی الصغری، وهی کون المقدّمه کذلک، کما لا یخفی .

فظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ خروج الصـناعات الواجبه والصـلوات الاستیجاریّه من الواجبات التعبّدیّه، عن حرمه أخذ الاُجره علی الواجبات، لیس تخصـیصاً لها أصـلاً ، بل کانا خارجین موضوعاً وتخصّیـصاً، لعـدم کون الاُجره فی قبال عمل واجب فیهما أصـلاً کما حقّقناه .

الثمره السادسه : ما نسب إلی الوحید البهبهانی قدس سره من لزوم اجتماع الأمر

والنهى فى المقدّمه المحرّمه، لو قلنا بوجوب المقدّمه ، وإلاّ فلا .

أقول: ولكن أورد عليه فى «الكفايه» وغيرها بإيرادات، لا بأس بالإشاره إليها وملاحظه صحّتها وسقمها ، فنقول :

قيل يرد عليه أوّلاً ـ : إنّ عنوان المقدّميّه حيث كان من الحيثيّات التعليليّه التقييديّه، أى المقدّمه بالحمل الشائع الصناعى تكون مقدّمه، فتكون المقدّميّه واسطه فى ثبوت الوجوب للذات الخارجى، لا أن يكون نفس العنوان مركزاً للحكم، حتّى يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهى فى مجمع العنوانين ، بل يكون حال الأمر والنهى فى المتعلّق هنا، من قبيل تعلّق النهى بالعبادات الموجب للفساد، أو بالمعاملات المستلزم للفساد، أو للحرمه دون الفساد على الاختلاف الموجود فيها ، هذا .

لكنّه مخدوش أوّلاً : بأنّ مجرّد كون عنوان المقدّمه من الحيثيّات التعليليّه، لا يوجب كون النهى متعلّقاً بخصوص الفرد الخارجى الذى يكون مقدّمه، لوضوح أنّ مركز الأوامر والنواهى فى الأحكام الكلّيه، ليس هو الفرد الخارجى ، بل يكون المصداق من أفراد هذا الكلّى الذى يكون مركزاً للأمر والنهى، فيرجع البحث إلى كونه من فروع جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، فتكون النسبه حينئذٍ هى نسبه العامين من وجه .

وثانياً : يمكن أن يُجاب عنه أيضاً، بأنّه على فرض تسليم كون ذات المقدّمه وفردها متعلّقاً للوجوب دون الكلّى المنطبق على الفرد ، فمع ذلك نقول :

يكفى فى المغايره تعدّد الجهه فى واحدٍ منهما، وهو التعدّد الموجود فى العنوان والمعنون فى الحرمه، وإن كان العنوان الآخر من الجهات العليليّه جزئيّاً،

فیصبح الوجوب المتعلّق بالعنوان الجزئی مع الحرمه الواقعه للعنوان الکلّی، من قبیل نسبه العام والخاص المطلق، فیکون هذا من قبیل النهی فی العبادات من حیث النسبه فیکون من قبیل العموم والخصوص المطلق ، لکنّه یصحّ جریان البحث فیه علی القول بالجواز بخلاف الانتفاعی .

وعلیه فلا مجال لورود الإشکال الأوّل علی الوحید قدس سره .

وأورد علی کلام الوحید ثانیاً: أنّه لا ـ مجال للجمع بین الوجوب والحرمه فی المقام أصلًا ؛ وذلک لأنّ المقدّمه إمّا أن تکون منحصره أو غیر منحصره :

فعلی الأوّل: فإن کان ملاک الوجوب أقوی من ملاک الحرمه وأهمّ منها، فلا حرمه حینئذٍ فی البین، فیکون الوجوب هاهنا فقط موجوداً دون الآخر .

وإن کان بالعکس، کانت الحرمه فقط موجوده دون الوجوب ، فلا اجتماع بینهما علی هذا الفرض .

وأمّا علی الثانی: فلا محاله یختصّ الوجوب بغیر المحرّم من المقدّمه ، لوضوح أنّ العقل لا یحکم بالملازمه إلّا بین وجوب شیء ووجوب خصوص مقدّماته المباحه .

فالنتیجه : أنّ المقدّمه لا تکون مجمعاً للحکمین المتضادّین أصلًا، حتّی تنتج فی المسأله .

وقد اختار المحقّق النائینی فی فوائده الشقّ الأوّل منها، وسلّم کونه من مورد الاجتماع، وکذا إذا کان غیر منحصره، لو لم یتعلّق بخصوص فردٍ منها، وإلّا أصبح من قبیل النهی عن العباده، لو کانت المقدّمه من العبادیّات ، فیوجب الفساد وإلّا فلا .

وأمّا إن تعلّق النهی بـالعنوان الکلّی الـذی له أفراد، فیکون من قبیل الاجتماع(۱) ، هـذا تمام ما أورد علی الوحید قدس سره فی المرحله الثانیه .

أقول: ولکنّه مخدوش جدّاً ؛ لوضوح أنّه لا فرق بین الوجوب الغیری والنفسی فی هذا الأمر ، فکما أنّه یقع التعارض بین إطلاق دلیلی وجوب الصلاه وحرمه الغصب سواء فرض الانحصار فی کون الصلاه المأتی بها فی الأرض المغصوبه، بحیث لیس له أرض غیرها ، أو کانت غیر منحصره ووقعت فیها ، حیث أنّه لا فرق فی جهه الإطلاق بین الصورتین ، والمزاحمه إنّما تکون فی الأرض المغصوبه التی أراد إیقاع الصلاه فیها ، فکما أنّه یکون علی القول بالجواز مجمع الحکمین الفعلیّین من الوجوب والحرمه، والمثوبه والعقوبه، لتعدّد الجهه فیهما، وقلنا بکفایه رفع التزاحم والتعارض ، هکذا تکون فی المقدّمه والواجب الغیری مع الحرمه النفسی، حیث أنّ إطلاق کلّ من الدلیلین یزاحم ویعارض مع الآخر فی مورد التصادق والتجامع بینهما، سواءً کان المورد والمقدّمه منحصره أو غیر منحصره، والوجوب الغیری لأجل الوجوب المتعلّق بذی المقدّمه، یعارض مع الحرمه ، وعلی القول بالامتناع فیکون أحد الحکمین من الوجوب والحرمه فعلیّاً دون الآخر ، والتقدّم یکون بالأمر أو النهی ، یکون علی خلاف فی مورده .

فخروج المقام عن تلک المسأله لیس علی ما ینبغی ؛ لوضوح أنّ ملاک المقدّمه موجودٌ فی الفردالمحرّم والمباح والمنحصر وغیره، فلا وجه لاختصاص الحکم لأحدهما دون الآخر .

أقول: فما ذکره فی المنحصر من وجود أحد الحکمین الأهمّ دون الآخر، فلا اجتماع .

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۹۹ .

لا يخلو عن اشتباه ، لوضوح أنّ ذلك يكون موافقاً للقول بالامتناع .

وأمّا على القول بالجواز، فيحكم بوجود كلا الحكمين وتنجّزهما فى مورد التصادق، من دون تقـديم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى .

الإيراد الثالث: وهو الإيراد المذكور فى «المحاضرات»:

(أنّ الغرض من المقدّمه هو التوصّل بها إلى الواجب النفسى ، فإن كانت توصّليّه أمكن التوصّل بها إلى ذيها ، ولو كانت محرّمه، سواء قلنـا بوجوبهـا أو لم نقـل، ضـروره أنّه لاـ أثر لهـا فى ذلـك ، وإن كانت تعبّـديّه كالطهارات الثلاث ، فحينئـذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى صـحّت العباده فى مورد الاجتماع، سواءً قلنا بوجوب المقـدّمه أم لم نقل ، وإن قلنا بامتناع الاجتماع وتقـديم جـانب النهى على جانب الأمر، فلا مناص من الحكم بفسادها، من دون فرق بين القول بوجوب المقـدّمه وعـدمها ، فإذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحيه) ، انتهى(۱) .

وفى «الفوائد» زياده فى التعبّديّه من المقدّمه وهى:

(أنّهـا لمّـا كـان وجوبها مترشّـحاً عن وجوب ذيها، وكان لها أفراد مباحه ، فالوجوب إنّما يترشّـح إلى المقـدّمه المباحه لا محاله، ومعه لا يصحّ التعبّد بها على كلّ حال فتأمّل) ، انتهى(۲) .

أقول: ولاـ يخفى مـا فى كلاـم المحقّق الخراسـانى قـدس سـره ومن تبعه من صاحب «المحاضـرات» و«عنايه الاُصول» و«الفوائـد» وغيرهم، حيث لم يستشكلوا عليه بعد نقل الاعتراض فى كتبهم .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۳۲ .
۲- فوائد الاُصول : ج۱ / ۳۰۰ .

ولكنّ الحقّ أن يُقال: إنّه يرد على كلامهم فى جميع الفروض التى فرضوها .

وأمّا فى المقدّمه التوصّليّه: فقولهم بأنّ التوصّل بها إلى ذيها حاصل ولو كانت المقدّمه محرّمه، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل، ولا أثر لوجوبها حينئذٍ .

ففيه: أنّه لا منافاه بين كون المقدّمه مجمعاً للحكمين الفعليّين لو قلنا بجواز اجتماعهما ، وبين كونها واصله إلى ذيها بالإتيان بها ، غايه الأمر يكون أثره ظاهراً فيما لو أجزنا العقوبه والمثوبه للمقدّمات أيضاً .

كما يجوز فى ذيها بأن يكون الآتى بهذه المقدّمه المتّصفه بهذين الوصفين ممتثلاً وعاصياً بالنسبه إلى الأمر الغيرى والنهى النفسى .

وأمّا لو قلنا بعدم الجواز، فليس هنا حكمان بل لابدّ أن يقال بوجود أحد الحكمين من الوجوب أو الحرمه ، فبالضروره يرجع إلى ما هو الأقوى ملاكاً ومناطاً، فيحكم ببقائه دون الآخر ، هذا إن قلنا بوجوب المقدّمه .

وأمّا ما لو لم نقل بذلك، فليس فى الفرض المذكور إلاّ حكماً واحداً، وهو الحرمه فقط، فلا مزاحم لها حتّى يُقال بملاحظه جواز الاجتماع وعدمه، كما لا يخفى ، فأيّ ثمره وأثر أقوى من ذلك ، وبالتالى فلا مجال للاعتراض على الوحيد البهبهانى رحمه الله .

وأمّا الكلام فى المقدّمه التعبّديّه: كالطهارات الثلاث، فقالوا:

إن قلنا بجواز الاجتماع صحّت العباده، سواءً قلنا بوجوب المقدّمه أم لا .

وإن لم نقل بالجواز، وقلنا بتقديم جانب النهى على الأمر، فتكون فاسده، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل .

ففيه أوّلاً : أنّه إن لم نقل بوجوب المقدّمه أصلاً، فليس لنا حينئذٍ حكمان حتّى

يُفرض اجتماعهما ومن ثمّ البحث عن أنّه هل يجوز أم لا ؛ لأنّه من الواضح حينئذٍ ليس للمقدّمه إلاّ حكماً واحداً، وهو الحرمه المستفاده من النهى الشرعى فقط، لأنّ المفروض عدم وجوبها شرعاً، وإن كانت واجبه عقلاً ، لكنّه خارج عن فرض الكلام ، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوبها، فحينئذٍ يصحّ النزاع عن جواز الاجتماع حتّى يكون ممتثلاً وعاصياً ، أو عدم جوازه حتّى لا يكون العصيان والإطاعه ملحوظاً إلاّ بأحد الحكمين دون الآخر .

فالكلام فى جواز الاجتماع وعدمه، يكون فرع إثبات الوجوب للمقدّمه، حتّى فى العبادات، لعدم دخاله عباديّتها وتوصّليّتها فى ذلك كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ عباديّه المقدّمه لا تكون متحقّقه من الأمر الغيرى والوجوب الترشّحى عن وجوب ذى المقدّمه، حتّى يلاحظ ملاك جواز الاجتماع وعدمه مع هذا الوجوب فى المقدّمه العباديّه ، لما قد عرفت فى محلّه أنّ عباديّتها تكون:

إمّا بالأمر المتعلّق لذيها .

أو من الأمر النفسى الاستحبابى لنفس المقدّمه فى مثل الطهارات الثلاث .

أو من محبوبيّتها الذاتيّه .

فإن لوحظ التعارض، لابدّ أن يلاحظ بين الحرمه النفسيّه مع الأمر النفسى المتعلّق بالطهارات .

ومن الواضح عدم إمكان المعارضه بين التحريم النفسى مع الاستحباب النفسى ؛ لتقدّم الحكم الإلزامى على غيره قطعاً، كما هو واضح .

اللّهُمّ إلاّ أن يُقال: بجريان قاعده اجتماع الأمر والنهى فى الإلزامين وغيرهما، وهو المركّب من الإلزامى وغيره .

نعم ، لو وقع التعارض بين التحريم للمقدّمه وبين الوجوب لذيها، فليس التعارض إلاّ فى أصل الوجوب، لو قلنا بوجوب المقدّمه لا فى مقدّميّتها ، وأمّا كون

المقـدّمه العبـاديّه مع تعلّق النهى بهـا فاسـده أم لا ، فموقوف على الوجوه السابقه فى الجواب الأوّل عن الإشـكال الأوّل ، فلاحظ وتأمّل.

فظهر من جميع مـا ذكرنـا دفاعـاً عن الوحيـد البهبهـانى قـدس سـره صـحّه كلامه فى الثمره على القول بوجوب المقـدّمه ، إلاّ أنّ إشكال عدم كون المسأله اُصوليّه باقٍ بحاله كما عرفت سابقاً .

الثمره السابعه : قـد نُقل عن بعض أهل التحقيق – كما جاء فى «تهذيب الاُصول» – أنّ من الثمرات المترتّبه على وجوب المقدّمه، أنّه إذا أمر الآـمر إنسانـاً بمـا له مقـدّمات عديـده كبناء البيت، فامتثل المأمور به ولم يأت بـذى المقـدّمه، حيث كانت المقـدّمات واجبه وتعلّق بها الأمر، يكون الآمر ضامناً للمأمور اُجره المقدّمات المأمور بها.

ولكن يرد عليه أوّلاً : بأنّ الضمان وعدمه لا يدوران مدار وجوب المقدّمه ، بل الملاك فى الضمان صدق كونه مطيعاً لأمره، ولو كـان الأـمر إرشاديّاً لا مولويّاً، وكون الإطاعه لكلامه صادقاً عرفاً، ولو لم يكن الإطاعه لأمرٍ نفسـىّ، لأنّه عمل المسـلم والمؤمن ، فـإذا قـام بإحضـار العمـل إطـاعهً لأـمره ولو كـان من جهه اللابّـديّه العقليّه حتّى يكون أمره المتعلّق به إرشاديّاً كانت الاُجره عليه واجباً، لأنّه عملٌ محترم لابدّ له من الأجر، بلا فرق فى ذلك بين كون المقدّمه واجبه أم لا .

ودعوى المحقّق الخمينى: (بأنّ الضمان الآتى من قبل الآمر يكون فرع إطاعته، فهو أيضاً يكون فرع باعثيّته إذ لو أتى بمتعلّق الأمر بلا باعثيّه لم يسـتحقّ شـيئاً كما لو أتاها لـدواعٍ اُخر ، أو كان جاهلاً بالحكم ، فمع عـدم صـلوح الأمر المقـدّمى للباعثيّه لا يوجب الضمان) .

ليس بوجيه: لما قـد عرفت من أنّ الضـمان لا يـدور مـدار الأمر الوجوبى ، بل يحصل ولو بأمر غير وجوبى، كما لو قيل لشـخص برفع مال عن نقطه إلى نقطه

اُخرى، وصـدق عرفاً أنّه فعله استجابةً لكلامه، حتّى ولو لم يكن قـد أمره بـذلك بل قال من فعل كذا فله كذا، فيوجب الضـمان عليه لو فلعه إنسـان مع عـدم كونه بـأمر أصـلًا ، فـالمعتبر فى الضـمان إسـناد الفعل عرفاً إلى كلامه وقوله ولو كان من جهه كونه مقدّمه لموضوع آخر، سواء ترتّب على إتيان المقدّمات ذى المقدّمه أم لم يترتّب .

وقيـاس المقـام بمورد جهله بـالحكم قيـاسٌ مع الفارق ؛ لأنّه مع الجهل به لايصـدق عرفاً أنّ إتيانه مسـتندٌ إلى كلامه وقوله، هـذا بخلاف صوره العلم حيث كان قوله السبب فى قيامه بالعمل وما ترتّبت عليه من المشقّه، فيحكم العرف حينئذٍ بالضمان، ويرى أنّ من حقّ العاقل المطالبه بالاُجره لما قام به، كما أنّ المحاكم أيضاً تحكم له لو اُقيمت فيها الدعوى.

وثانياً : لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا عـدم الضـمان فى صوره عـدم الوجوب، ولكنّه يصـحّ هذا على القول بكون المقدّمه الموصـله واجبه، حيث لاـ وجوب مع عـدم ترتّب ذيهـا عليها ، وأمّا على القول بكون المقـدّمه المطلقه واجبه ، فلا أثر لترتّب ذى المقـدّمه وعدمه فى وجوبها .

اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال: بعدم وجود أصل الملازمه فى الوجوب ، فلازمه عدم الضمان مطلقاً، أى سواءً ترتّب عليها ذيها أم لم يترتّب .

وهـذا فساده أوضـح من أن يخفى . فيصحّ أن نجعل ذلك مؤيّداً آخر لصـحّه ما قلناه سابقاً من عدم دوران الضـمان وعدمه مدار وجوبها وعدمه، كما لا يخفى .

***

في تأسيس الأصل فی مسأله الملازمه

فی تأسيس الأصل فی مسأله الملازمه

أقول: يقع البحث فيه من ناحيتين :

تارةً: من حيث مقتضى الأصل العملی .

وأُخرى: من حيث مقتضى الأصل اللفظی .

فأمّا الأُولی فتارةً : يبحث فی أنّ الملازمه المدّعاه بين المقدّمه وبين ذيها من حيث الوجوب وعدمه ، هل هی من لوازم الماهيّه، كما عليه صاحب «الكفايه» و«عنايه الأُصول» والمحقّق العراقی والنائينی والبروجردی وصاحب «المحاضرات» وكثير من الأُصوليّين حتّى تكون حينئذٍ من قبيل استحاله اجتماع النقيضين والضدّين، ومثل الزوجيّه للأربعه .

أم ليس من لوازم الماهيّه، ولا من لوازم الوجود كما عليه المحقّق الخمينی .

وأُخرى: يبحث فی أنّه سواء التزمنا بأنّهما من قبيل اللوازم للماهيّه أو لم نلتزم ، هل فيها أصل يجری ويثبت به الملازمه أو لا؟

فأمّا الكلام فی المرحله الأُولی، فنقول : لابدّ أوّلاً من أن نستعرض كلام المحقّق الخمينی حفظه اللّه، فإن استطعنا الجواب عنه، ثبت الطرف الآخر بالضروره:

قال: (اعلم أنّ الملازمه الواقعه بين إراده ذی المقدّمه وبين إراده ما يراه مقدّمه على فرض ثبوتها، ليست من قبيل لوازم الوجود، لما عرفت من إراده ذيها غير مؤثّره فی إراده المقدّمه، تأثير العلّه فی المعلول ؛ لأنّ كلًّا من الإرادتين تحتاج إلى مبادئ برأسها ، كما أنّه ليس من قبيل لازم الماهيّه وهو واضح .

وما يُقال: بل إنّه من هذا القبيل، ويُراد منه ما يكون له تقرّر وثبوت فی نفس

الأـمر، غير صـحيح جـدّاً حتّى فى الحقائق الخارجيّه ؛ لأنّ الماهيّه مع قطع النظر عن الوجود، لا حقيقه لها فضـلًا عن أن يكون لها لازم ، ومعنى لازم الماهيّه هو ما يكون تبعاً لها عند تجريدها عن كافّه الوجودات ، وإن كانت موجوده بهذا اللحاظ المغفول عنه ، ويرى العقل حينئـذٍ نفس الماهيّه بل توجّه إلى وجودها وموجوديّتها مزدوجه مع لازمها . ومن المعلوم أنّ إراده المقدّمه ليست لازمه لإراده ذيها بهذا المعنى) ، انتهى كلامه(۱) .

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال :

أوّلاًـ : إنّ معنى لوازم الماهيّه ليس إلّا أنّه إذا كان الشـىء تابعاً لشـىء آخر مطلقاً – أى سواء لوحظ فى الوجود الخارجى، أو فى الوجود الـذهنى كالزوجيّه للأربعه – تكون معها سواءً تحقّقت الأربعه فى الخارج أو فى الـذهن، فى قِبال لوازم الوجود الخارجى الذى هو ما يكون لازماً فى الخارج فقط دون الذهن كالإحراق للنار ، وفى قبالها لوازم الوجود الذهنى، وهو ما يكون تابعاً له فى الـذهن فقط دون غيره مثل الكلّيه للإنسان ، فإذا لم يكن اللّازم من هذين القسـمين، بل كان تابعاً لشـىء لا من حيث لزوم لحاظ وجود له ، بل كان بحسب واقعه، بأىّ حالٍ وجد كان معه، عُدّ ذلك لازماً للماهيّه .

ومن الواضـح أنّ التلازم الملحوظ عنـد العقـل بين المقـدّمه وذيهـا، ليس فى خصوص الخارج فقط ، كما لا يكون كـذلك فى خصوص الـذهن فقـط ، بـل يكون حكم المقـدّمه لـذيها حكم الزوجيّه للأـربعه، من حيث أنّه كلّما لوحظ بأىّ وضع كان كانت المقدّمه معه مع فرض وجود المقدّميّه ووصف ذيها بين الشيئين، لوضوح أنّ

۱- تهذيب الاُصول : ج / ۲۱۹ .

تصوّر وصف ذى المقدّمه بالوصف العنوانى لشىء كالصلاه مثلاً، ملازمٌ لتصوّر المقدّميّه للطهاره أيضاً ، ولا ينفك تصوّر الأوّل عن تصوّر الثانى عقلاً إذا فرض تصوّره بالوصف العنوانى .

نعم ، لو تصوّر ذا المقدّمه بذاته من دون الوصف، فمن المعلوم حينئذٍ عدم لزوم تصوّر المقدّمه معه، لكنّه خارج عن الفرض .

فإذا عرفت ذلك فى معنى لازم الماهيّه، تجد بأنّ ذلك موجود فى المقدّمه وذيها ، وليس معنى لازم الماهيّه إلّا هذا، كما لا يخفى . إذ لا يكون التلازم بين تصوّيريه إلاّ من جهه وجود الملازمه بينهما فى الواقع، ولا يكون التلازم فى الواقع مجعولاً لا بالجعل البسيط – وهو الجعل بمفاد كان التامّه – ولا بالجعل التأليفى، وهو الجعل بمفاد كان الناقصه .

وثانياً : أنّ من يدّعى قيام التلازم بينهما، وكونه من قبيل اللوازم للماهيّه، لا يدّعى ذلك بين إراده ذيها وإراده المقدّمه ؛ لوضوح أنّ الإراده تعدّ من الوجودات النفسانيّه للإنسان، ولكلّ منها وجوداً مستقلاًّ منحازاً عن الآخر، محتاجاً إلى مبادٍ مستقلّه ، ولا يمكن تحقّق الآخر قهراً بتحقّق إراده ذيها، وهو كلامٌ متين . بل المقصود من ادّعائهم هو التلازم الواقعى والنفس الأمرى بين ذيها والمقدّمه، وغير ذلك كما عرفت توضيحه آنفاً؛ لوضوح عدم إمكان التفكيك بين التصوّرين مع ملاحظه وصفه العنوانى، حيث أنّه فى الواقع نفس هذه الملازمه موجوده ، ولذلك يُدّعى أزليّتها ثبوتاً أو نفياً ؛ حيث ليس لهما حاله سابقه منفكّه عن الآخر واقعاً ، هذا لمن يدّعى ثبوت الملازمه بينهما .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحّه كلام المحقّقين، من دعوى التلازم بينهما

واقعاً، وكون التلازم من قبيل اللّوازم للماهيّه، بحيث تكون النسبه بين المقدّمه وذيها، اللابديّه العقليّه .

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقّق الحكيم في «حقائق الأُصول» من إنكار ذلك، حيث أنّه لاحظ التلازم بين الوجوب الغيرى والوجوب النفسى، فقال :

(أقول : أمّا حال الإراده الغيريّه بالإضافه إلى الإراده النفسيّه ، فليس حال لازم الماهيّه بالإضافه إليها ، فإنّهما معاً أمران حقيقيّان خارجيّان . غايه الأمر ، أن يكون أحدهما معلولاً للآخر . وقد عرفت أنّ لازم الماهيّه دائماً يكون من الاعتباريّات .

وأمّا حال الوجوب الغيرى بالإضافه إلى الوجوب النفسى :

فإن أُريد من الوجوب، نفس إظهار الإراده بداعى البعث، فإظهار الإراده الغيريّه أجنبى عن إظهار الإراده النفسيّه، فإنّه مثله، وهما أمران حقيقيّان معلولان للإرادتين اللّتين إحداهما معلوله للأُخرى .

وإن أُريد من الوجوب الأمر الاعتبارى المنتزع عن مقام إظهار الإراده، فهو وإن كان أمراً اعتباريّاً، لكنّه أجنبى عن الوجوب النفسى ، بل جعله بجعل منشأ اعتباره ، كما أنّ الوجوب النفسى كذلك .

وبالجمله : التوهّم المذكور لا أساس له ظاهر يبتنى عليه لنتكلّف الجواب عنه) ، انتهى كلامه رفع مقامه(۱) .

وجه الإشكال في كلامه: ما قد عرفت من ملاحظه دعواه بالنسبه إلى

۱- حقائق الأُصول : ج۱ / ۲۹۵ .

الإرادتین، لأنّهما من الموجودات النفسانیّه، وکلّ واحدٍ منهما محتاج إلی مبادٍ بنفسه ، ولا یمکن دعوی التلازم بینهما إلاّ علی نحو لازم الوجود، کما عن المحقّق الأصفهانی فی «نهایه الدرایه» حیث یقول:

(إنّ جعل الملازمه بین المقدّمه وذیها، من قبیل لوازم الوجود ، أی الغرض الأصلی یتوجّه أوّلاً وبالذات إلی إراده ذیها ، وثانیاً وبالتبع إلی إراده المقدّمه ، فلیس هما من قبیل لوازم الماهیّه ولکنّه غیر معلوم) ، انتهی(۱) .

ولیس فی کلام من ادّعی ذلک تصریح بهذه الخصوصیّات من قیام وجود الملازمه بین الإرادتین ، بل أکثرهم یدّعون لقیام الملازمه بین وجوب ذیها مع وجوب مقدّمته .

کما أنّه لا- یمکن ملاحظه دعوی التلازم بینهما من جهه الوجوب الشرعی الذی لابدّ له من إراده فی کلّ من المقدّمه وذیها ، وإن کان لا یبعد دعوی هذا التلازم عند من یدّعی الملازمه بین وجوب ذیها شرعاً ووجوب مقدّمته کذلک ، ولکنّ الإشکال یرد علی دعواه من أنّه لا- یمکن تحقّق أحدهما إلاّ بأنّه یحتاج کلّ واحدٍ منهما من إظهار الإراده والبعث . غایه الأمر ، أحدهما فعلی وهو المتعلّق لذیها والآخر تقدیری وهو المتعلّق للمقدّمه .

وأمّا لو اُرید من الوجوب للمقدّمه تبعاً لذیها من باب اللاّبدّیه العقلیّه، فهو صحیح حیث أنّ العقل یری الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب مقدّمته ؛ علی نحو لا- یمکن له التفکیک بین وجوبیهما ؛ یعنی إذا صار ذو المقدّمه وجوده واجباً ولازماً فی الخارج، فالعقل یحکم بوجوب مقدّمته ولزومها فی التحقّق ، ولا

۱- نهایه الدرایه : ج۱ / ۳۷۱ طبع القدیم .

يمكن التفكيك بينهما ، لا فى مقام التصوّر والذهن، ولا فى الخارج .

فهذا المعنى من الدعوى فى التلازم بينهما يعدّ من قبيل سنخ لوازم الماهيّه، من جهه عدم انحصار الملازمه لأحد الوجودين فى الخارج والذهن فقط ، بل كان التلازم موجوداً فى كلا الموردين .

نعم، برغم أنّ ما نحن فيه يختلف مع الزوجيّه للأربعه، من جهه كون الزوجيّه من الاُمور الاعتباريّه الانتزاعيّه من الأربعه، وليس لها وجود تأصّلى فى الخارج ، بل له وجود اعتبارى وكان جعله بجعل واحد للأربعه لكونه مجعولاً بالعرض ، وهذا بخلاف الوجوب للمقدّميّه - أى اللّزوم عند العقل - حيث يكون جعله جعلاً ـ وجوديّاً تابعاً لجعل الوجوب لذى المقدّمه ، لا مجعولاً بالعَرَض، كما توهّمه المحقّق الخراسانى حيث جمع بين المجعول بالعرض مع المجعول التبعى، إذ الجعل فى العرض مع جعل منشأ انتزاعه يكون جعلاً ـ واحداً ، أحدهما يُطلق عليه بالذات اعتباراً ، والآخر بالعرض، كجعل الزوجيّه حيث يكون بالعرض بالنسبه إلى جعل الأربعه ، هذا بخلاف الجعل بالتبع مع الجعل بالذات، حيث يكون فى مقام الجعل فردين من الجعل، يتّصف أحدهما بالذات كذى المقدّمه، والآخر بالتبع كالمقدّمه .

وبالجمله: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأولى أن يُقال، إنّه يكون من قبيل لوازم الماهيّه، وأنّه من سنخها بالمعنى المذكور فى تفسيره من أنّ لوازم الماهيّه إمّا بمعنى كونه معها فى كلا الموردين والوجودين ، أو أنّه معها حتّى مع قطع النظر عن الوجود على اختلاف فى تفسيرها ، فارجع واطلب توضيحه فى محلّه .

نعم ، إن اُريد دعوى الملازمه بين الإرادتين المتعلّقتين بهما، فيكون الحقّ

حینئـذٍ مع المحقّق الخمینی القائـل بعـدم وجود التلاـزم بینهمـا لاـ فی الوجود ولاـ فی المـاهیّه ، کما کان کـذلک أیضاً إن اُرید اللّحـاظ فی التلازم بین الوجوبین الشـرعیّین فیهما، حیث أنّه أیضاً یمکن دعوی الافتراق بینهما بأن یجعل الشارع مثلاً ذا المقـدّمه واجباً دون مقدّماته .

هـذا بخلاف الوجوب بمعنی اللّابدیّه العقلیّه، حیث أنّ الملازمه بین ذی المقدّمه والمقدّمه موجوده قطعاً، ویکون من قبیل لوازم الماهیّه – أی من سنخها – مع تفاوت یسیر بین المقام وبین سائر اللّوازم للماهیّه، کما عرفت فلا نعید .

وخلاـصه الکلاـم: ثبت ممّـا ذکرنـا أنّ هـذه الملازمـات، وإن لم تکن من الموجودات الحقیقیّه من الجواهر والأعراض ، إلّا أنّها اُمور واقعیّه أزلیّه، وتشـابه اسـتحاله اجتمـاع النقیضـین والضـدّین ونظائرهمـا ، فعلیه إن کان التلازم بین وجوب المتبوع – وهو ذو المقـدّمه – ووجوب التـابع – وهو المقـدّمه – موجوداً کان ثابتاً أزلیّاً وله واقع موضوعی ، وإن لم یکن التلازم موجوداً فلا یکون کذلک من الأزل . فبناءً علیه لا مجال لاعتبار الملازمه هی الأصل فی المسأله الاُصولیّه حتّی نتمکّن من إثبات الملازمه أو نفیها.

هذا تمام الکلام فی الأصل بالنظر إلی المسأله الاُصولیّه، وفی المرحله الاُولی .

وأمّـا الکلام فی المرحله الثانیه: أی ملاحظه إمکان إجراء الأصل فی ثبوت الملازمه أو عـدمها، بالنظر إلی الوجوب الشـرعی بین المقدّمه وذیها، وملاحظه کلام الاُصولیّین فی المقام.

فنقول : فقد أفاد صاحب «الکفایه» قدس سره وتبعه صاحب «عنایه الاُصول» بأنّه

لا مانع من الرجوع إلى أصل عـدم وجوب المقـدّمه، لأنّه كان حادثاً شـرعاً ، إذ قبل إيجاب الشارع لذيها لم تكن المقدّمه أيضـاً واجبه، وبعد إيجابه يشكّ فی وجوبها فنرجع إمّا إلى الاستصحاب أو إلى البراءه عنه ، هذا .

ولقد اعترض عليه صاحب «المحاضرات»: بصحّه دعواه فی المسأله الاُصوليّه، دون ما قاله فی المسأله الفرعيّه، فإنّ دعواه ممنوعه:

(لأنّ الأصل المقصود هنا إمّا استصحاب أو براءه ، وكلاهما غير جارٍ فی المورد .

فأمّا البراءه إمّا عقليّه أو شرعيّه .

فالأوّل: لا تجری لأنّها وارده لنفی المؤاخـذه والعقاب، والمقدّمه لا عقاب فيها على تركها وإن قلنا بوجوبها ، والعقوبه إنّما كانت لترک الواجب النفسی .

وأمّا الشرعيّه: لأنّها وردت للامتنان، فيكون موردها مختصّاً بما فيه كلفه التكليف، والمقدّمه لا عقاب فيها، فلا كلفه فلا امتنان فی رفع وجوبهـا ، على أنّ العقـل يحكم بلزوم إتيانها، لتوقّف الواجب عليها سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل ، فإذن أیّ أثرٍ وهنّهٍ فی رفع الوجوب عنها بعد عدم إمكان تركها حيث لا يجوز عقلاً .

وأمّا الاستصحاب: فهو أيضاً لا يجری ؛ لأنّ موضوعه وإن كان تامّاً ، إلّا أنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها .

وبالجمله، فلا يترتّب أی أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لابديّه الإتيان بها على كلّ تقدير، ومعه لا معنى لجريانه .

نعم ، لا مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحيه اُخرى، وهی ما ذكرناه سابقاً

من الثمره فیما إذا کانت المقـدّمه محرّمه ، وقد توقّف علیها واجب أهمّ ، فعندئذٍ لابدّ من ملاحظه دلیل حرمه المقدّمه ، فإن کان لدلیلها إطلاق أو عموم لزم التمسّک به فی غیر مقدار الضروره، وهو خصوص المقدّمه الموصله .

وإن شئت قلت: إنّ القدر المتیقّن هو رفع الید عن تحریم خصوص تلک المقدّمه .

وأمّـا غیرهـا، فإن کان إطلاق فی البین، فلا مناص من التمسّک به لإثبات حرمتها، لعـدم ضـروره تقتضـی رفع الیـد عنها، وإن لم یکن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءه عن حرمه المقدّمه غیر الموصله، للشکّ فیها وعدم دلیل علیها .

فالنتیجه : هی سـقوط الحرمه عن المقـدّمه مطلقاً، سواءً کانت موصـله أم لم تکن ، أمّا عن الاُولی فمن ناحیه المزاحمه ، وأمّا عن الثانیه فمن ناحیه أصاله البراءه .

هذا علی القول بوجوب مطلق المقدّمه .

وأمّـا علی القول بوجوب خصوص الموصـله ، أو خصوص مـا قصـد به التوصّـل، فالساقط إنّما هو الحرمه عنه فحسب دون غیره، کما سبق) ، انتهی کلامه(۱) .

قلنا : ولا یخفی علیک أنّ الإشـکالات التی قد ذکرت فی کتب الاُصولیّین بالنسـبه إلی جریان الأصل من الاستصـحاب أو البراءه فی المقدّمات، تکون علی أقسام ، فینبغی التعرّض لها أوّلاً لیتبیّن ما فی کلام صاحب «المحاضرات».

أمّا الإشکال الأوّل: فهو الذی ذکرناه آنفاً نقلاً عن «الکفایه». وقد ردّ علیه

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۳۴ .

صاحب «الكفايه» وقبله صاحب «نهايه الاُصول».

أمّا الإشكال الثانى: ما تعرّض له صاحب «نهايه الاُصول» قائلًا:

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجوب المقدّمه بناءً على الملازمه، أمرٌ لا يعقل انفكاكه عن وجوب ذيها، فإنّ القائل بالملازمه يدّعى أنّ المولى إذا بعث بعثاً مولويّاً نحو شىء، فلا محاله يترشّح منه وجوبات تبعيّه ظلّيه بعدد المقدّمات، بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشّح هذه الوجوبات والتحريكات التبعيّه ، فالأمر المتعلّق بذى المقدّمه مستتبع لهذه الأوامر الغيريّه، من دون أن يكون لإراده المولى دخل فى ذلك .

وهذا من غير تفاوت فى مراتب الحكم من الإنشائيّه والفعليّه والتنجّز ، فإنّ هذا القائل يدّعى أنّ وجوب المقدّمه كالفىء لوجوب ذيها ، والفئ من لوازم الشىء لا ينفكّ منه أبداً .

إلى أن قال : فتفكيكهما غير ممكن ، فلا محاله كان وجوبها أيضاً فعليّاً منجّزاً بناءً على الملازمه .

غايه الأمر ، الشاكّ فى أصل الملازمه شاكّ فى فعليّه وجوبها، من جهه الشكّ فى أصل الملازمه ، ولكن هذا الشكّ لا يضرّ بفعليّته على فرض ثبوت الملازمه واقعاً ، فالشاكّ فى الملازمه أيضاً عالم بكون المقدّمه واجباً فعليّاً على فرضٍ، وغير واجبٍ على فرضٍ آخر .

وعلى هذا، فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدّمه، أى علم وجوب ذيها فإنّ الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعليّه مؤدّاه، وعدم فعليّه الحكم الواقعى المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا تجرى فى الموارد التى

لا ـ تنفـکّ الحکم الواقعی علی فرض ثبوته من الفعلیّه ، بـل اللاّزم علی الشـارع حینئـذٍ إیجـاب الاحتیـاط کمـا فی بـاب الأموال والأعراض والنفوس) ، انتهی موضع الحاجه من کلامه(۱) .

ویرد علیه أوّلاً : أنّا لا نسـلّم کون مثل وجوب المقـدّمه لـذیها مثل الفیء والظلّ لذی الظلّ، لأنّهما یعدّان من لوازم الوجود ؛ حیث لا یقبل الانفکاک فی الوجود الخارجی بینهما ، بخلاف الوجوبین الثابتین للمقدّمه وذیها حیث یمکن وقوع التفکیک بینهما، إن کان المراد هو الوجوب الشـرعی ؛ لأنّ الوجوب أمرٌ منتزع عن الأمر المتعلّق بالشیء، والأمر تابع لوجود الإراده ، وقد حقّقنا سابقاً بعـدم قیام التلازم بین الإرادتین المتعلّقتین أحـدهما بالمقـدّمه والاُخری بذیها ؛ لأنّ کلّ إراده یحتاج إلی مبادٍ مسـتقلّه ولا تتحقّق الإراده المتعلِّقه بالمقـدّمه بلا اختیار وقهراً بعـد تحقّق الإراده لـذیها ؛ لأنّه یسـتلزم خروجها عن الاختیاریّه ، مع أنّه قـد عرفت منّا سابقاً فی محلّه بأنّ الإراده أمرٌ اختیاری من دون لزوم تسلسل، فلا نعید وارجع واطلب ذلک من مظانّه .

فـإذا انفکّت الإراده للمقـدّمه عن إراده ذیهـا، فمن الضـروری انفکـاک أمرها عن أمره أیضاً ، فإذا انفکّ أمرها عن أمره فینفکّ وجوبها عن وجوبه ؛ لأنّه تابع للأمر أیضاً ، فثبت أنّه لیس من قبیل اللّوازم التی لا ینفکّ عن ملزومه وجوداً .

فظهر ممّا ذکرنا أنّ دعوی استحاله تفکیکهما ممنوعه، لما قد عرفت من إمکان تفکیکهما ، بل ندّعی عدم إمکان خلافه کما قلنا فلا نعید .

۱- نهایه الدرایه : ج۱ / ۱۸۱ .

وإن أراد أنّ الوجوب يتحقّق من الوجوب النفسی قهراً .

ففیه : أنّ الوجوب أمرٌ انتزاعی واعتباری ولابدّ له من منشأ الانتزاع ، فإن کان هذا الأمر النفسی فهو غیر صحیح ؛ لأنّه لا ینتزع منه إلاّ الوجوب النفسی ، وإن کان ینتزع من نفس وجوب النفسی ففیه أنّه لیس بوجود حقیقی حتی تنتزع منه ، بل هو أمرٌ اعتباری فلا یجوز کما لا یخفی .

وثانیاً : لو سلّمنا ما قلتم والتزمنا بقیام الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه والمقدّمه ، ولکن مع ذلک إنّما یفید ذلک فی إثبات الوجوب للمقدّمه بمجرّد إثبات الوجوب لذیها، فی صوره العلم بوجود الملازمه بینه ووجوب ذیها کما یثبت عدم وجوبها أیضاً بمجرّد ثبوت عدم وجوب ذیها، إذا علمنا بالملازمه مع عدم وجوب ذیها . ولکن هذا لا ینافی الحکم بعدم ثبوت الوجوب للمقدّمه فی صوره الشکّ فی أصل الملازمه، حیث أنّ العلم بوجوب ذیها لا یوجب العلم بوجوب مقدّماته ؛ لأنّ المفروض قیام الشکّ فی أصل ثبوت الملازمه، سواءً کان الشکّ فی ثبوت الملازمه بحسب أصل الملازمه الواقعیّه بین الحکمین الواقعیّین ، أو کان الشکّ فی الملازمه بین العقلیّین من الحکم، وإن کانت الملازمه فی الواقعی منهما ثابتةً، فهذا المقدار من الشکّ فی الملازمه یکفی فی إثبات إمکان الانفکاک بین وجوبیهما فی مقام فعلیّه الحکم ، فیحکم بوجوب ذیها فعلاً، بخلاف المقدّمه بواسطه جریان استصحاب العدم أو البراءه فیه .

وبالجمله: ثبت أنّ هذا الإشکال غیر وارد، وأنّ الحقّ مع صاحب «الکفایه» من إمکان إجراء الأصل فیه، کما لا یخفی .

وأمّا الإشکال الثانی: الذی تصدّی لذکره المحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار»

حيث قال: (وأمّا نفس وجوب المقـدّمه، فهو وإن كان مسـبوقاً بالعـدم، حيث يكون حادثاً بحـدوث وجوب ذى المقدّمه ، إلاّ أنّه من جهه عـدم قابليّه المورد لا يجرى فيه الأصل أيضاً ؛ لأنّ جريان مثل هـذه الاُصول إنّما كان فى موردٍ قابلٍ للوضع والرفع، ومع كون فعليّه الوجوب على الملازمه من اللّوازم القهريّه لوجوب ذى المقـدّمه، لا يكون المحـلّ قابلاً للرفع كى يجرى فيه الأصل، فيقتضى عدم فعليّه وجوبها .

ولئن شـئت قلت بالعلم التفصـيلى حينئـذٍ بعـدم جريان الأصل فيه ، إمّا لعـدم وجوبها واقعاً على تقـدير عدم ثبوت الملازمه ، وإمّا لعدم قابليّه المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمه كما هو واضح) ، انتهى محلّ الحاجه(١) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه ؛ لأنّه :

إن أراد من الوجـوب للمقـدّمه، هو الوجوب العقلى، فكلامه بعـدم قـابليّه المورد للرفع والوضع حسنٌ ، إلاّ أنّه خـارج عن مورد البحث ، فالصغرى ممنوعه وإن كانت الكبرى مقبوله .

وإن أراد الوجوب الشـرعى، فقـد عرفت بعدم وجود الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذيها ؛ لأنّ الوجوب المولوى أو غيره تـابع للأمر، وهو تـابع للإراده المحتـاجه إلى المبـادئ المسـتقلّه فى الموالى العرفيّه ، كما أنّه تابع للإراده التشـريعيّه بالنسبه إلى الشـارع ، فكمـا أنّه قابل للوضع بواسـطه إمكان تحقّق الإراده فيه، فهكـذا هى قابله للرفع أيضاً فى عالم الفعليّه، ولو كان الوجوب ثابتاً للمقدّمه

١- نهايه الأفكار : ج١ / ٣٥١ .

فی عالم نفس الأمر والواقع .

فما قاله من العلم التفصیلی بعدم وجوبها واقعاً، إمّا علی تقدیر عدم ثبوت الملازمه ، وإمّا لعدم قابلیّته للرفع علی تقدیر ثبوتها وکلامه قریب إلی ما ذهب إلیه المحقّق البروجردی قدس سره .

لا یخلو عن إشکال ؛ لأنّ هذا العلم کان بملاحظه حال واقعه، لا بملاحظه حال فعلیّه الحکم ؛ لأنّ فی مورد الفعلیّه یمکن التفکیک بین وجوب ذیها ووجوب مقدّمته شرعاً، بأن یکون وجوب ذی المقدّمه منجّزاً دون مقدّمته ، وهذا المقدار من التفکیک ممکن وکافٍ فی إثبات المطلوب .

وأمّا الإشکال الثالث: فهو الذی ذکره وتقدّم من صاحب «المحاضرات»(۱) من دعواه بعدم جریان البراءه العقلیّه، لعدم ترتّب العقوبه علی ترک المقدّمه حتّی یجری فیها قبح العقاب بلا بیان ، ولا الشرعیّه لعدم الامتنان فی رفعه لعدم الکلفه فیه، إذ لا عقوبه فیه ، ولا الاستصحاب لعدم ترتّب أثر علیه بعد لزوم الإتیان بها عقلاً .

لکنّه مخدوش: إمّا عن البراءه العقلیّه فعدم الجریان یکون فی محلّه .

وإمّا الشرعیّه، فنقول : إنّ الرفع لا یکون دلیلها منحصراً فی حدیث الرفع، حتّی یکون جریانها مخصوصاً فیما فیه الامتنان فی رفعه ؛ لأنّ من أدلّته أیضاً ما ورد من قوله علیه السلام : «الناس فی سعهٍ ما لم یعلموا» المعروف بحدیث التوسّع ، أو حدیث الإطلاق : «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» وأمثال ذلک .

۱- المحاضرات : ج۲ / ۴۳۴ .

مع أنّ رفع الوجوب الشرعى الذى لا ـ عقاب فى تركه أيضاً امتنانٌ لمن كان متعبّ ـ داً بإتيان ما هو الواجب مطلقاً، نفسيّاً كان أو غيريّاً، وإن كان العقل هنا حاكماً بلزوم الإتيان للمقدّمه .

وأمّا عن الاستصحاب: فيكفى فى ترتّب الأثر عليه ما أجاب عنه المحقّق العراقى قدس سره على ما فى «نهايه الأفكار» بأنّه لو قلنا بوجوب المقدّمه شرعاً فيمكن التقرّب بأمرها أيضاً ، بخلاف ما لو لم نقل به، فيكفى فى الأثر التوسّع فى التقرّب بإتيان المقدّمه بداعى أمرها، حيث أنّه لو نفى الوجوب يترتّب عليه نفى هذا الأثر فتضيق بذلك دائره التقرّب .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب ؛ إلاّ ـ على تقدير تجويز التقرّب بالأـمر الغيرى ، ولا ـ يُقال بانحصار ذلك فى الإطاعه للأوامر النفسيّه، كما هو المتعارف عند الاُصوليّين ، فالالتزام بكونه أثراً مطلقاً محلّ إشكال ، مضافاً إلى أنّه أثر للحكم الاستصحابى لا أثراً للمستصحب حتّى يصحّ جريان الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر، كما لا يخفى للمتأمّل .

نعم ، يترتّب على مثل هذا الوجوب أثر المزاحمه مع الحرام فيما إذا اجتمع كما أشار إليه فى ذيل كلامه ، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب فلا ـ مزاحمه، فيجرى دليل الحرمه بلا ـ معارض وأثرٌ آخر من حيث صدق الوفاء بالنذر والعهد إذا تعلّق بامتثال أمر وجوبى ، ولم نقل بانصراف إطلاقه إلى الوجوب النفسى، وإن كان يمكن الجواب عنه أيضاً بأنّه متعلّق بحدود نذر الناذر من جهه السعه والضيق، كما قلنا سابقاً فى مثله .

الإشكال الرابع: وهو العمده حيث لا يمكن الجواب عنه برغم أنّه قد تصدّى

للجواب عنه كثيرٌ من الأصحاب هو :

إنّ الاُصول العمليّه إنّما وضعت للشاكّ بحسب حال العمل بالوظيفه، أى تجرى فى الموارد التى يكون لجريانه فيها الأصل أثرٌ عمليّ لا علميّ فقط ، ولذلك تسمّى بالاُصول العمليّه دون العلميّه ، والحال أنّ المقام ليس كذلك ؛ لأنّ المقدّمه إن كان لابدّ الإتيان بها لذيها عقلاً، فلا أثر عملى مهمّ يترتّب على الحكم بعدم وجوب المقدّمه شرعاً ، ولعلّه لذلك ذهب جلّ الأصحاب من الاُصوليّين إلى عدم جريان الاُصول فى وجوب المقدّمه، وهذا كما هو معلوم كلام متين فى غايه المتانه .

هذا تمام الكلام فى الناحيه الاُولى من مقتضى الاُصول العمليّه من جهه المسأله الاُصوليّه أو الفقهيّه .

وأمّا الناحيه الثانيه: وهى مقتضى الاُصول اللفظيّه أو العقلائيّه أو العقليّه على وجوب المقدّمه مطلقاً .

فقد استدلّ على وجوبها شرعاً باُمور لابأس بذكرهاتفصيلاً،والجواب عنها:

منها : ما ذكره أبو الحسن البصرى رئيس الأشاعره - المتوفّى سنه ۴۳۶ للهجره - من أنّ المولى إذا أوجب شيئاً لابدّ له من إيجاب مقدّمته ؛ لأنّه لو لم يوجبها لجاز تركها ، وعليه حينئذٍ يستلزم أحد المحذورين ، لأنّه:

إن بقى الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق .

وإن لم يبق وجوبه بعد تركه، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ، وهو خلفٌ لأنّ المفروض كونه واجباً مطلقاً وإلاّ لزم جواز ترك كلّ واجب بواسطه

عدم الإتيان بمقدّمته، لعدم تحقّق شرط وجوبه وهو باطل قطعاً ، هذا .

ولكنّه مخدوش: بأنّ ما المراد من جواز تركها المسمّى بالتالى للشرطيّه الأُولى، وهو قوله لو لم يوجبها :

١ - إن أُريد منه الإباحه الشرعيّه، فإنّه يلزم بقاء صدق القضيّه الشرطيّه الثانيه، من عدم إمكان بقاء الواجب بوجوبه، مع ترخيص الشارع فى ترك مقدّمته ، إلاّ أنّ الملازمه ممنوعه ، أى لا يقتضى عدم وجوب المقدّمه شرعاً الحكم بجواز تركها - أى ترخيصها - شرعاً ، بل ساكت عن حكمه حينئذٍ، والمرجع هو العقل .

٢ - وإن أُريد من الجواز عدم المنع الشرعى عن الترك، من جهه عدم اقتضاء المرام فى الحكم بالالتزام فى المقدّمه شرعاً ، فهو من حيث التالى صحيح، ولكن نمنع لزوم أحد المحذورين من لزوم التكليف بما لا يُطاق ، أو خروج الواجب المطلق عن إطلاقه ؛ لأنّ عدم المنع الشرعى عن ترك المقدّمه لا يقتضى سلب القدره عن إتيان الواجب، ولو بإتيان مقدّمته من باب حكم العقل بوجوبه تحصيلاً للواجب، والغرض الموجود فيالواجب،فلذلك يحكم بوجوب المقدّمه عقلاً لا شرعاً .

اللّهُمَّ إلاّ أن يُدّعى: الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ؛ أى كلّما حكم العقل بالوجوب فحكم الشرع بذلك .

إلاّ أنّه أيضاً لو أثبت الملازمه كانت فى الأحكام العقليّه المستقلّه لا مطلقاً ، أى دون ما يحتاج إلى إثبات حكمه إلى انضمام مقدّمه أُخرى معه كما فى المقام ، حيث أنّ حكم العقل بوجوب المقدّمه ليس لذاته ، بل كان من جهه انضمام مقدّمه أُخرى معه ، وهو أنّه يستلزم من عدم وجوبه جواز تركه، فيلزم من جواز تركه مع

نفس الترک عصیان الواجب بترکه، وهو مستلزم للعقوبه ، فیحکم بوجوبها عقلاً ـ ، ففی مثل هذه الأحکام العقلیّه لا ـ تکون الملازمه المذکوره ثابته .

۳ - وإن اُرید من لفظ جواز الترک نفس الترک، فعلیه وإن کان هذا خلاف الظاهر من لفظ (الجواز) الظاهر فی الحکم دون الفعل وبدیله ، إلاّ ـ أنّه یلزم بترک المقدّمه فی آخر الوقت ترک ذیها، ولا یبقی معه وجوب الواجب ، إلاّ أنّه لا یوجب سقوط العقوبه والعصیان عنه ، لأنّه کان قادراً علی إتیان الواجب ولو بالواسطه ، لأنّ المقدور بالواسطه مقدورٌ ، هذا فضلًا عن حکم العقل أیضاً بإتیانها فکیف ترکها ، ولا یقبل منه الاعتذار بأنّ الشرع لم یوجبه، لأنّ نفس العقل یعدّ له بیاناً وحجّه فیکون ترک الواجب حینئذٍ بسوء اختیاره، کما لا یخفی ، فیمکن للشارع التفکیک بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب مقدّمته من دون أن یلزم محذور أصلًا .

وبالجمله: فجواب المسأله واضح، وقد تصدّی لجوابها أوّلاً صاحب «المعالم» إجمالاً وتبعه بعد ذلک عدّه من الأصحاب ، ولکثره وضوح بطلان کلامهم انصرف بعض من الاُصولیّین کالمحقّق النائینی عن التعرّض لها، فلیس فیها ما یحتاج إلی بیان أزید ممّا سمعته .

ومنها : ما حکی عن المحقّق السبزواری کما نسبه إلیه المحقّق الحائری عن «درر الاُصول» وخلاصته:

(أنّها لو لم تکن واجبه لزم عدم کون تارک الواجب المطلق مستحقّاً للعقاب .

بیان الملازمه: أنّه إذا کلّف الشارع بالحجّ ، ولم یصرّح بإیجاب المقدّمات، فتارک الحجّ بترک قطع المسافه الجالس فی بلده :

إمّا أن یکون مستحقّاً للعقاب فی زمان ترک المشی .

أو فی زمان ترک الحجّ فی موسمه المعلوم .

لا سبیل إلی الأوّل، لأنّه لم یصدر منه فی ذلک الزمان إلّا ترک الحرکه والمفروض أنّها غیر واجبه علیه .

ولا إلی الثانی، لأنّ الإتیان بأفعال الحجّ فی ذی الحجّه ممتنع بالنسبه إلیه .

فکیف یکون مستحقّاً للعقاب بما یمتنع صدوره عنه ؟ ألا تری أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعلٍ معیّن فی زمان معیّن فی بلدٍ بعید، والعبد ترک المشی إلی ذلک البلد، فإن ضَرَبه المولی عند حضور ذلک الزمان، معترفاً بأنّه لم یصدر منه إلی الآن فعل قبیح یستحقّ به التعذیب ، لکن القبیح أنّه لم یفعل فی هذه الساعه هذا الفعل فی ذلک البلد، لنسبه العقلاء إلی سخافه الرأی ورکاکه العقل ، بل لا یصحّ العقوبه إلّا علی الاستحقاق السابق قطعاً .

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترک المقدّمات کان نائماً فی زمان الفعل ، فإمّا أن یکون مستحقّاً للعقاب أو لا ؟

لا وجه للثانی، لأنّه ترک المأمور به مع کونه مقدوراً ، فثبت الأوّل .

فإمّا أن یحدث استحقاق العقاب فی حاله النوم ، أو حدث قبل ذلک ؟

لا وجه للأوّل لأنّ استحقاق العقاب إنّما یکون لفعل القبیح، وفعل النائم والساهی لا یتّصف بالحسن والقبح بالاتّفاق .

ولا وجه للثانی، لأنّ السابق علی النوم لم یکن إلّا ترک المقدّمه والمفروض عدم وجوبها) ، هذا حاصل ما أفاده قدس سره ملخّصاً(۱) .

أقول: وفیه ما لا یخفی، فی کلا الموردین والفرضین من کلامه :

۱- درر الفوائد للمحقّق الحائری بتعلیقه الأراکی رحمهماالله : ج۱ / ص۱۲۷ .

فأمّا فی الأوّل: فنقول إنّ ترک المقـدّمه قـد لا یکون موجباً لترک ذیها، لبقاء وقت الواجب ، فلا إشکال فی عـدم ترتّب العقاب علی ترک مثـل هـذه المقـدّمه، لا ـ لنفسه ولا ـ لترک ذیهـا لبقـاء القـدره علیه بإتیان المقـدّمه فی وقت آخر، یمکن فیها تـدارک الواجب بها .

وأمّا لو فرض أنّ ترک مقـدّمه موجب لحصول عـدم القـدره علی إتیان الواجب بعـده ، کما فی آخر الوقت ، فحصول ترک ذی المقـدّمه لا یحتاج إلی حصول وقت نفس الواجب ؛ لأنّ إیجاد الامتناع وإزاله القدره عن إتیانه فی وقته قد حصل فی زمان ترک المقدّمه ، فحصل الاستحقاق من هنا لترک ذیها فی وقته ، فکما لا یکون العصیان بسلب القدره عن إتیان ذیها إلاّ فی وقت ترک المقدّمه لا وقت ذیها ، فهکذا استحقاق العقوبه لذلک، لا یکون إلاّ فی هذا الوقت، فلا تکون العقوبه حینئذٍ إلاّ لخصوص ترک الواجب لا ترک المقدّمه ، هذا أوّلاً .

وثانیاً : نجیب عنه بالحلّ، بأنّه:

لو سلّمنا عدم صحّه العقاب حال ترک المقدّمه، لعدم کونه له، وعدم وصول ترک الواجب بعدم وصول وقت فعله .

ولکن نقول : لا قبح ولا مانع للعقوبه حال وقت الواجب الذی ترک فیه بواسطه عدم إتیان المقدّمه .

ودعواه: بأنّه غیر مقدور فی حال ترک المقدّمه .

فممنوعه: بجریـان قاعـده الامتنـاع بالاختیـار لا ـ ینافی الاختیار ، فالعقوبه علی ترک ذیها بواسـطه وجود القـدره علی إتیانه بإتیان مقدّمته لا یکون عند العقلاء قبیحاً .

فأمّا الثانی: فإنّه یظهر ممّا ذکرنا الجواب عن کلامه الثانی بالنسبه إلی حال النوم فی وقت الواجب ، لوضوح أنّ ما هو السبب لترک الواجب یعدّ بنفسه ترک مقدّمته لا نومه ، فحدوث حال النوم وعدمه، لا یؤثّران فی عدم وجود القدره لإتیان الواجب بعد ترک المقدّمه بالترک الغیر القابل للتدارک ، وبذلک ثبت إمکان إجراء العقوبه حال ترک المقدّمه من دون استهجان عرفی .

نعم ، قد یشکل فی الفرض الأخیر من جهه اُخری ، وهو أنّ ترک الواجب الذی کان تنجّزه فی وقته مفروضاً لولا سلب القدره عن ناحیه ترک المقدّمه ، موجبٌ لاستحقاق العقوبه ، لا ما کان غیر واجب فیه من غیر تلک الناحیه من عروض النوم أو الجنون أو حدوث الحیض والنفاس، الموجب جمیعها لسقوط التکلیف فی هذه الاُمور .

وعلیه فالحکم بجواز العقوبه من جهه ترک مقدّمته وفی زمانه، مع کون حاله کذلک حال وقت الواجب ، مشکلٌ فی غایه الإشکال . فعلی هذا یمکن إنکار العقوبه وفی الفرض المزبور فی کلا الوقتین، من جهه ما عرفت، من دون أن یلزم نقضاً لما اخترناه من عدم وجوب المقدّمه شرعاً .

أقول: ولکن الظاهر أنّه یقصد الواجب الذی تنجّز بدخول وقته، فترک مقدّمته، فعرض له النوم بعد الإعراض عن إتیان المقدّمه، حیث أنّ العقوبه تکون لأجل ترک الواجب، وهو بحسب ذاته ممکن.

وثالثاً : نجیب عنه نقضاً بأنّه :

لو سلّمنا کون المقدّمه واجبه وترکها المکلّف، فحینئذٍ نقول أیضاً معترضاً علیه بأنّ العقوبه لا تخلو إمّا مترتّبه علی ترک المقدّمه أو علی ترک ذیها ، وفی

کلیهما إشکال .

فأمّا فی الأوّل: فإنّ ترک الواجب الغیری وهو المقدّمه، لا عقوبه فیه أصلاً .

وأمّا الثانی: فلأنّ الواجب النفسی بعد ترک مقدّمته علی مسلک الخصم یکون غیر مقدور، فلا تصحّ العقوبه علیه لذلک، کما لا یخفی .

وعلیه فمجرّد القول بوجوب المقدّمه لا یوجب حلّ الإشکال ، بل الجواب هو ما عرفت بأنّ العقوبه متعلّقه بترک ذیها ، غایه الأمر أنّ الاستحقاق حاصلٌ بواسطه ترک مقدّمته، لأنّه السبب لإزاله القدره عن إتیان الواجب النفسی، ولا یترتّب علیه إشکال أصلاً .

ومنها : هو الذی ذکره المحقّق الحائری أیضاً فی «درر الاُصول» وهو:

(لو لم تکن المقدّمه واجبه لزم أن لا یستحقّ تارک الفعل العقاب أصلاً .

وبیانه: أنّ المرید للشیء إذا تصوّر أحوالاً مختلفه، یمکن وقوع کلّ واحدٍ منها :

فإمّا أن یرید الإتیان بذلک علی أیّ تقدیرٍ من تلک التقادیر .

أو یرید الإتیان به علی بعض تلک التقادیر ، وهذا ممّا لا إشکال فیه .

وحینئذٍ نقول : إذا أمر أحدٌ بالإتیان بالواجب فی زمانه وفی ذلک الزمان یمکن وجود المقدّمات، ویمکن عدمها ، فإمّا أن یرید الإتیان به علی أیّ تقدیر من تقدیریّ الوجود والعدم، فیکون فی قوّه قولنا إن وجدت المقدّمه فافعل وإن عدمت فافعل .

وإمّا أن یرید الإتیان به علی تقدیر الوجود .

والأوّل مُحالٌ لأنّه یستلزم التکلیف بما لا یُطاق ، فثبت الثانی، فیکون

وجوبه مقيّداً بحضور المقدّمه، فلا يكون تاركه بترك المقدّمه مستحقّاً للعقاب لفقدان شرط الوجوب ، والمفروض عدم وجوب المقدّمه فينتفى استحقاق العقاب رأساً) ، انتهى كلامه(۱) .

وفيه أوّلاً : ما قد عرفت أنّ وجوب المقدّمه لا يحلّ هذا الإشكال ، لأنّ وجوبه غيرى لا يمكن الالتزام باستحقاق تركها العقوبه، ولو قلنا بوجوب المقدّمه كما لا يخفى .

وثانياً : أنّه يلزم على ذلك رجوع الواجبات المطلقه إلى المشروطه، بأن تكون وجوبها مشروطاً باختيار المكلّف بإتيان المقدّمه، لأنّه قد قيّد وجوب الواجبات بصوره حضور المقدّمه، بحيث لو كان تاركاً للمقدّمه لما كان الواجب حينئذٍ واجباً لعدم القدره بإتيانه ، مع أنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ التقييد بذلك لا يوجب سلب القدره عن الواجب، على نحو لا يصحّ العقوبه معه، لأنّه كان بسوء اختياره، فلا نعيده .

وثالثاً : أنّ الواجب المسمّى بذى المقدّمه، يكون الوجوب متعلّقاً به من دون أن يلاحظ معه من المقدّمه إطلاقاً أو تقييداً من حيث وجودها الخارجى . نعم ، يمكن أن يكون الملحوظ من المقدّمه فى حال إنشاء الوجوب على ذى المقدّمه، من جهه ملاحظه إمكان إيجادها ، لأنّ الوجوب المتعلّق بذى المقدّمه لا يمكن أن يكون له إطلاق من حيث المقدّمه بأنّها كانت ممكنه أو غير ممكنه ، لوضوح أنّ المقدّمه الغير الممكنه توجب سرايه عدم الإمكان منها إلى عدم إمكان الواجب أيضاً .

۱- درر الفوائد للحائرى ، المحشى بحاشيه آيه اللّه الأراكى : ج۱ / ۱۲۸ .

وأمّا من حيث الوجود والإيجاد فيالخارج،لايكون الواجب من تلك الناحيه له إطلاق ولا تقييد، حتّى يستلزم المحذور الذى ذكره ، فكلامه لإثبات الوجوب للمقدّمه لا يخلو عن وهن ، ولعلّ لذلك أعرض من تأخّر عنه عن الردّ عليه.

ومنها : ما فى «دُرر الاُصول» للحائرى قدس سره ، من التمسّک باتّفاق أرباب العقول كافّه على وجوبها، على نحو يكشف ذلك عن ثبوته عند العقل ، نظير الإجماع المدّعى فى علم الكلام على وجود الصانع وحدوث العالم ، فإنّ اتّفاقهم كاشف قطعى إجمالاً عن حكم العقل ، فالإيراد بأنّ المسأله عقليّه لا يجوز التمسّک بها بالإجماع لعدم كشفه عن رأيالمعصوم، غير صحيح،لأنّه واردٌ لو اُريد من الإجماع هو الإجماع الاصطلاحى لدى الفقهاء، لا الإجماع بالمعنى الذى قرّرناه، هذا(۱) .

ولكنّه رحمه الله قد أورد عليه بقوله :

(ولكن الشأن فى إثبات مثل هذا الاتّفاق) .

ونحن نضيف إليه: بأنّ المراد من هذا الدليل :

إن كان هو إثبات الوجوب للمقدّمه عقلاً ـ ، فلا ـ إشكال فيه، لكنّه غير منوط بإثبات الاتّفاق منهم ، لأنّ عقل كلّ عاقل يحكم باللّابديّه للمقدّمه عند وجوب ذيها .

وإن اُريد إثبات الوجوب شرعاً للمقدّمه بالاتّفاق :

ففيه أوّلاً : عدم ثبوت الاتّفاق لمشاهده كثره المخالفين لا سيما فى المتأخّرين .

۱- الدرر للحائرى ، الطبع القديم : ج۱ / ص۳۸ .

وثانیاً : مع أنّه خلاف ظاهر ما استدلّ به بقوله : (یثبت الحکم عند العقل) مع دعواه أنّ الوجوب الشرعی لا یثبت بالاتّفاق والإجماع ، إلّا إذا کان إجماعاً اصطلاحیّاً کاشفاً عن رأی المعصوم لأنّه الذی یثبت به الحکم الشرعی دون غیره .

ومنها : ما ذکره الشیخ المرتضی الأنصاری قدس سره فی «الدرر» فهو أمتن الوجوه وأسدّها ، وقد تبعه صاحب «الکفایه» و«نهایه الدرایه» وبعض آخر من الاُصولیّین ، وهو أنّ شهاده الوجدان شاهد علی وجوبها ، ببیان:

(أنّ من راجع وجدانه والضعف من نفسه یقطع بثبوت الملازمه بین الطلب المتعلّق بالفعل والمتعلّق بمقدّماته، لا نقول بتعلّق الطلب الفعلی بهما ، کیف والبداهه قاضیه بعدمه، لجواز غفلته عن المقدّمه ، إذ لیس النزاع منحصراً فی طلب الصادر من الشارع حتّی لا یتصوّر فی حقّه الغفله ، بل المقصود أنّ الطالب للشیء إذا التفت إلی مقدّمات مطلوبه، یجد من نفسه حاله الإراده علی نحو الإراده المتعلّقه بذیها ، کما قد یتّفق هذا النحو من الطلب النفسی أیضاً، فیما إذا غرق ابن المولی ولم یلتفت إلی ذلک ، أو لم یلتفت بکونه ابنه ، فإنّ الطلب الفعلی فی مثله غیر متحقّق لابتنائه علی الالتفات . لکن المعلوم من حاله أنّه لو التفت إلی ذلک لأراد من عبده الإنقاذ ، وهذه الحاله وإن لم تکن طلباً فعلیّاً، إلّا أنّها تشترک معه فی الآثار ، ولهذا نری بالوجدان فی المثال المذکور أنّه لو لم ینقذ العبدُ ابنَ المولی عُدَّ عاصیاً ویستحقّ العقاب) . انتهی کلام صاحب «الدُرر»(۱) .

ولکن صرّح صاحب «الکفایه» فی بیان هذا الدلیل بقوله:

۱- الدرر للحائری : ج۱ / ۳۸ الطبع القدیم .

(إنّ الأمر المتعلّق إلى المقـدّمات لو التفت يكون مولويّاً، لأنّه قال ما هو لفظه ويقول مولويّاً ادخل السوق واشتر اللّحم مثلاً، بداهه أنّ الطلب المنشأ بخطاب (ادخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) فى كونه بعثاً مولويّاً...)(۱) .

فيرد عليهم أوّلاً : أنّ الالتزام بوجود الإراده للمقـدّمه تقـديراً - أى لو التفت إليهـا لأرادها - موجب لإنكار الملازمه العقليّه بين الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه والإراده المتعلّقه بالمقدّمه ، مع أنّه قد ادّعى القطع بثبوت الملازمه لو أراد من الملازمه هى العقليّه، لأنّ الملازمه :

۱ - إن كانت ثابته، فلازمها ثبوت الإراده الفعليّه فى المقدّمه لا التقديريّه .

۲ - وإن أراد منها ثبوت الملازمه شرعاً، كما هو الظاهر من كلامه، فلازم ذلك - لو سلّمناه - هو ثبوت الوجوب للمقدّمه تقديراً لا فعلاً ؛ لأنّ الوجوب الفعلى تـابع لإراده فعليّه ، فـإذا كـانت الإراده تقـديريّه لزم كون الوجوب أيضاً تقـديريّاً ، ومعه لا مجال لثبوت الوجوب شرعاً للمقدّمه فعلاً .

۳ - وإن أراد من الملازمه هى الملازمه العقلائيّه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب مقدّماته تقديراً .

ففيه: - مضافاً إلى ما عرفت أنّه لا يثبت الوجوب الفعلى - أنّه لا يثبت الوجوب شرعاً لأنّ الوجوب الشرعى، يستلزم دليلاً شرعيّاً لا عقلائيّاً ، إلّا أن يكون من قبيل بناء العقلاء المُمضى عند الشارع، وهو غير ثابت هنا، كما لايخفى .

وثانياً : أنّ قياس ما نحن فيه بمثل الوجوب المتعلّق لإنقاذ الابن، يعدّ قياساً

۱- الكفايه : ج۱ / ۲۰۰ .

مع الفـارق ؛ لأنّ الواجبات النفسـيّه تجب بلحاظ الملاكات والمصالـح الموجوده فى متعلّقها ، وكان الـذى واجباً واقعاً على العبد هو تحصـيل غرض المولى والمصالح الملزمه . غايه الأمر ، هذه المصالح لا طريق إلى ثبوتها إلّا بواسطه الأوامر، فيعدّ امتثال الأمر فى الحقيقه امتثالاً لتلك المصالح .

فعلى هذا لو علم العبد بوجود المصلحه الملزمه من غير طريق الأمر ، بل من علم لدنى إلهى الحاصل لبعض عباده ، أو من طريق علوم غير متعـارفه كعلمى الجفر والاسـطرلاب مثلاًـ كـان للعبـد أن يمتثـل ويـأتيه، سواءً كـان الأمر موجوداً أم لا ، وسواء كانت الإـراده متحقّقه فى المولى أو لم تكن متحقّقه أصـلًا، لكونه نائمـاً ، فتوبيـخ العقلاـء لتـارك ذلك فى هـذا المورد كان بواسـطه ذلك ، ولـذلك يعـدّ تاركه عاصـياً ويسـتحقّ العقوبه ، وكان إنقاذ الابن أيضاً من هـذا القبيل، وهو صـحيح، ولو لم تكن الإراده متحقّقه أصلًا لغفلته ، أو لنومه ، أو غير ذلك من العوارض .

هـذا بخلاـف المقـدّمه، حيث أنّ الملاـك فيهـا ليس إلّا الإيصال إلى ذيها ، فإذا حصل ذلك بحكم العقل بالوجوب واللّابـديّه، فالغرض حاصل بالضروره، فلا يحتاج حينئذٍ إلى أمر غيرى مستقلّ إلى نفس المقدّمه ، ولو فرض وجود أمر كان الأمر إرشاديّاً لا مولويّاً ؛ لأنـّه إرشاد إلى ما هو واجب بحكم العقل ، فكلّ مورد يكون العقل بنفسه حاكماً على الوجوب، والإلزام لا يكون الأمر من الشارع هنا إلّا إرشاديّاً لا مولويّاً، نظير وجوب الإطاعه للمولى ونظائره .

وثالثـاً: وممّـا ذكرنا ظهر وجه الإشـكال المتوجّه إلى كلام صاحب «الكفايه» حيث صـرّح بكون البعث المتوجّه إلى المقـدّمه يعدّ بعثاً مولويّاً ، فالوجدان الذى ادّعوه لا يكون شاهداً على وجوب المقدّمه شرعاً ، بل يكون شاهداً على وجوبها

عقلاً كما لا يخفى .

ومنها : ما فى «الكفايه» بقوله قدس سره :

(ويؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّه فى الشـرعيّات والعرفيّات ، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيرى ، إلّا إذا كان فيها مناطه ، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه) انتهى كلامه(۱) .

أقول: ولاـ يخفى ما فى كلامه من شباهته بالمصادره للمطلوب، حيث جعل المـدّعى فى المسأله دليلًا ، لوضوح أنّ مجرّد وجود الأوامر الغيريّه فى العرف والشرع لا يثبت به المدّعى، من كون البعث فيها مولويّاً ، لعلّه كان إرشاديّاً إلى الشرطيّه والمانعيّه ، كما يكون الأمر باجزاء المركب أمراً إرشاديّاً إلى جزئيّته ، لا أن يكون بعثاً مستقلاًّ مولويّاً بحيث يترتّب عليه الثواب والعقاب، كما هو المقصود فى البحث من تصوّر الوجوب الشـرعى للمقـدّمه، كما هو الأمر كذلك فى الواجبات النفسـيّه ، فيعدّ المقام نظير الأوامر الموجوده فى باب المعاملات ، فكما أنّها تكون إرشاديّه ، فهكذا يكون فيما نحن فيه .

بل ربما يمكن أن يُقال : بأنّ الوجه والسـرّ فى كون الأوامر فى مثل هـذه إرشاديّه، هو أنّ الوجوب المترتّب منه فى تلك الموارد كـان مسـلّماً بحكـم العقـل ؛ أى أنّه يحكم بلزوم الإتيان بالمقـدّمه عنـد وجوب ذى المقـدّمه ، فمع وجود هـذا الحكم يكون أمر الشارع بالمقدّمه ولو تصريحاً، نظير قوله : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاهِ

۱- الكفايه : ج۱ / ۲۰۱ .

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» وقوله : (اغسل ثوبک من أبوال ما لا يؤكل لحمه) ؛ أمراً إرشاديّاً ، إمّا إلى إفهام المخاطب بذلک، بأنّه شرط حيثُ ربما لا يکون ملتفتاً فی بادئ الأمر إليه ، أو يکون لإفهام أهمّيه ذلک من سائر الشرائط وأمثال ذلک .

فظهر ممّا ذکرنا أنّ مجرّد وجود ملاک المقدّميّه فی شیء، لا يوجب إثبات کون الوجوب فی المقدّمه وجوباً شرعيّاً وبعثاً حقيقيّاً مولويّاً ، کما ادّعاه صاحب «الکفايه»، لأنّه لازم أعمّ من ذلک، لإمکان أن يکون إرشاداً إلی الشرطيّه والمانعيّه والجزئيّه، کما لا يخفی .

أقول: نعم ، قد يختلج بالبال فی المقام شیء لا بأس أن نشير إليه وهو:

أنّ الأوامر الإرشاديّه هل تکون مختصّه بموارد کان العقل فی ذلک حاکماً بالوجوب مستقلّاً ، أو يجری الإرشاد حتّی فيما يکون العقل حاکماً ولو بواسطه انضمام مقدّمه اُخری معه ؟

وبعباره اُخری : هل الإرشاد يکون مخصوصاً بالمستقلّات العقليّه ، أو يکون فی غيرها أيضاً ؟

المعروف فی الألسنه هو الأوّل ، إلاّ أنّ مقتضی ما اختاره المحقّقون من الاُصوليّين کالسيّد الخمينی والخوئی وغيرهما ممّا تقدّم عليهما کالعلاّمه الأصفهانی فی «نهايه الدرايه» والسيّد الحکيم فی «حقائق الاُصول» هو جريان ذلک فی الأحکام العقليّه الغير المستقبله ، لما قد عرفت منّا سابقاً أنّ حکم العقل بوجوب المقدّمه ليس لنفسه ولذاته ، بل من جهه انضمام ما يستلزم ترکها ما لا يجوز الالتزام به من التکليف بما لا يطاق، کما لا يخفی .

اللّهُمَّ إلاّ أن يُقال : إنّ حکم العقل بلزوم إتيان المقدّمه، وإن کان من جهه حال

ذيهـا، من حيث أنّ ترک المقـدّمه مسـتلزمٌ لترک ذيهـا، المسـتلزم لتحقّق اسـتحقاق العقوبه ، إلاّـ أنّ هـذا ليس من الأحكـام غير المسـتقلّه، لأنّ طبع المقـدّميّه مقتضٍ لـذلک، لا أن يكون حكم العقل بالوجوب لأجل الغير أمراً خارجاً عن ذات المقدّميّه، حتّى يستلزم كونه من الأحكام غير المستقلّه، كما لا يخفى على المتأمّل .

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكر فى الأجوبه عن الأدلّه المذكوره، فساد كلام المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار» والسـيّد الحكيم فى «حقـائق الاُـصول» حيث جعلا المقـدّمه فى الأوامر كالمقـدّمه فى الإرادات التكوينيّه، من أنّه إذا التفت إليها لأرادها بنفسـها ، فهكذا الأمر فى الإراده التشريعيّه ، فتكون المقدّمه واجبه بوجوب شرعى إرشادى .

وجه الفساد: هو ما عرفت من أنّ المولى يمكنه عدم إرادته للمقدّمه، حتّى مع التوجّه إليها، فضلاً عن كونه غافلاً عنها .

أقول: فالأقوى عنـدنا إلى الآن هو عدم وجوب المقدّمه وجوباً شـرعيّاً مولويّاً ولا إرشاديّاً ، بل كان وجوبها وجوباً عقليّاً ، بلا فرق فى ذلک بين كون المقدّمه سبباً أو شرطاً،أو وجودها مانعاً،لاشتراک الجميع فيما هو المقصود والملاک فى المقدّميّه.

هذا تمام الكلام فى ما استدلّ به على وجوب المقدّمه مطلقاً .

وأمّا بيان دليل القائلين بالتفصيل فى وجوب المقدّمه :

فهم على طائفتين :

الطائفه الاُولى: التفصيل بين السبب وغيره، بالوجوب فى الأوّل دون الثانى .

الطائفه الثانیه: التفصیل بین الشرط الشرعی بالوجوب فیه، وبین غیره بعدم الوجوب .

وأمّا دلیل القول الأوّل: فله تقریبان :

أحدهما : علی ما فی «نهایه الأفکار» بأنّ القدره لمّا کانت غیر حاصله علی المسبّبات فقط ، فلابدّ من انضمام الأسباب إلیها فی حال لحاظ الآمر، وحال تکلیفه بالمسبّبات، من جهه بعدُ کون التکلیف مختصّاً بالمسبّبات وخروج الأسباب عن حیّز التکلیف رأساً .

ثانیهما : کما فی «الکفایه» و«نهایه الأفکار» بأنّ التکلیف لمّا کان لا یمکن تعلّقه إلاّ بأمرٍ مقدور للمکلّف، ولا یکون المقدور له إلاّ الأسباب لا المسبّبات، لأنّها من الآثار المترتّبه علی الأسباب من غیر اختیار ، فالتکلیف إن کان بظاهره متوجّهاً إلی المسبّبات ، لابدّ صرفه إلی الأسباب ، فالمقدّمه إن کانت من قبیل السبب ، فلابدّ من وجوبها قطعاً وإلاّ فلا ، لما قد عرفت حال دخاله السبب فی التکلیف ، هذا .

ولکن یمکن المناقشه فی الدلیل الأوّل :

أوّلاً ـ : بأنّ لازم ما ذکرتم لیس هو إمکان تعلّق التکلیف بالمسبّب الغیر المقدور ؛ لأنّ انضمام المقدور إلی غیر المقدور، لا یستلزم رفع استحاله تعلّق التکلیف بغیر المقدور، لأنّ القدره کما أنّها شرطٌ فی أصل متعلّق التکلیف، هکذا تکون شرطاً فی أجزاء متعلّقه ، فلا محیص إلاّ الالتزام بصرف التکلیف عن المسبّب إلی سببه، فیکون حینئذٍ مرجع الدلیل الأوّل هو الثانی ، کما لا یخفی .

وثانیاً : أنّ لازم ما ذکر هو صیروره السبب متعلّقاً للتکلیف النفسی الضمنی،

من قبیل تعلّق التکلیف بالأجزاء فی المرکّب، لا أن یکون وجوبه وجوباً شرعیّاً مقدّمیّاً، المنصرف إلی ما یکون مقدّمهً لواجب آخر، کما هو مورد البحث فی المقام .

وثالثاً : أنّ هذا الدلیل لو تمّ لا یثبت وجوب المقدّمه السببیّه ، بل لازمه إثبات وجوب سائر المقدّمات من الشرطیّه والمعدّیه أیضاً ، لوضوح أنّ الملاک المذکور فیالسبب والمسبّب یجریفیهماأیضاً،لوضوح أنّ المشروط لا یمکن إیجاده إلاّ من خلال إتیان شرطه .

غایه الأمر، الفرق بینهما أنّ المسبّب یترتّب علی السبب بعد تحقّقه قهراً، بخلاف غیره من المشروط وذی المعدّ، حیث أنّه بعد إیجاد الشرط یحتاج المشروط إلی إراده إیجاده مستقلاًّ ، فالدلیل المذکور لا یخلو عن وهن .

ویرد علی الدلیل الثانی أیضاً:

أوّلاً: إذا التزمنا بانصراف التکلیف المتوجّه إلی المسبّب إلی سببه استلزم خروج المقدّمه السببیّه عن محلّ النزاع ، لأنّ مورد البحث کان فی الوجوب الغیری الشرعی للمقدّمه ، والحال أنّه یکون السبب حینئذٍ واجباً نفسیّاً لا وجوباً غیریّاً ، لأنّ التکلیف الموجود للمسبّب کان نفسیّاً لا غیریّاً ، فإذا صرف التکلیف إلی السبب، فلازمه عدم وجوب المسبّب أصلاً، وتوجّه الوجوب إلی سببه کما لایخفی .

وثانیاً : سبق وأن ذکرنا عدّه مرّات أنّه غیر مراد بأنّ المقدور بالواسطه مقدور أیضاً، إذ من الواضح أنّ المسبّب وإن لم یکن بنفسه مقدوراً من دون وجود سببه ، إلاّ أنّه مقدور بواسطه إیجاد سببه المقدور، فیکون مقدوراً ، وهذا المقدار من

القدره يكفى فى صحّه توجيه التكليف .

مضافاً إلى أنّه لو لم يكن هذا المقدار من القدره كافياً فى صحّته، لزم عدم صحّه كثير من الواجبات، لوضوح أنّه كثيراً ما يكون الشىء الواجب الذى تعلّق به الوجوب، غير مقدورٍ بدون وجوده شرائطه وأسبابه ومقتضياته . وهذا فساده أوضح من أن يخفى .

مضافاً إلى جريان الإشكال الثالث فى الفرض السابق هنا أيضاً ؛ باعتبار أنّ الدليل أعمّ من المدّعى، لوضوح أنّ المشروط أيضاً يكون كذلك .

أقول: ثمّ لا يخفى عليك أنّه قد قيل فى وجه عدم إمكان تعلّق التكليف بالمسبّب ما لا يخلو عن إشكال ، فلا بأس بالتعرّض لهذا القول وهو:

قيل إنّ المسبّب التوليدى على وجود سببه يكون واجب الصدور ، ومع عدمه ممتنع الصدور، وشىء منهما غير ممكن لصدور ، فما لا يكون ممكن الصدور فلا يكون مقدوراً ، فما ليس كذلك لا يجوز أن يتعلّق به التكليف ، هذا بخلاف غير السبب من سائر المقدّمات، فإنّه مع وجوده يكون ذو المقدّمه على حاله كالشرط بالنسبه إلى المشروط، حيث لا يخرج المشروط عن تحت اختيار المكلّف بوجود شرطه ، هذا .

وفيه: إنّ التكليف المتوجّه إلى المسبّب أن توجّه إليه مقيّداً بوجود سببه، فلا إشكال فى وجوب صدوره ولا مقيّداً بعدمه، حتّى يكون ممتنع الصدور ، بل يتعلّق التكليف بذاته من دون ملاحظه حالتى السبب معه ، فإذا كان فى نفس الأمر مقدوراً ولو بواسطه سببه، كان ذلك كافياً فى صحّه تعلّقه به، إذ القدره المشروطه فى صحّه تعلّق التكليف لا يكون أزيد من هذا .

أقول: قد نقل التفصيل فی المقدّمه السببیّه عن بعض الأجلّه - وهو المحقّق النائینی فی «فوائد الاُصول»(۱) وتبعه المحقّق البجنوردی فی «منتهی الاُصول» ، وقد أشرنا إلی کلامهما سابقاً ، وأجبناه ، فلا بأس بالإشاره إلیه هنا، لکونه من مظانّ ذکره ، وخلاصه کلامهما علی ما فی «نهایه الأفکار»: (إنّ العلّه والمعلول علی قسمین :

أحدهما: ما کان لکلّ واحدٍ منهما وهو ممتاز مستقلّ عن الآخر مثل شرب الماء ورفع العطش ، ففی مثله یکون التکلیف أوّلاً یتعلّق بالمعلول والمسبّب ثمّ بسببه وعلّته ، کما أنّ الأمر فی مقام الإراده الفاعلیّه والتکوینیّه یکون کذلک .

هذا بخلاف قسمه الآخر وهو ما کان وجود المعلول عین وجود علّته، ووجود المسبّب عین وجود سببه ؛ أی لا یکون لکلّ واحدٍ منهما وجودٌ مستقلّ عن الآخر، کالإلقاء فی النار والإحراق حیث أنّ وجودها واحد، فیکون تعلّق التکلیف بالمسبّب عین تعلّقه بسببه ، فلیس هما شیئان حتّی یقال بوجود الملازمه بین وجوبهما، أو عدم وجوبهما، کما لا یخفی)(۲).

أقول: وما ذکراه لا یخلو عن إشکال، لوضوح أنّ إطلاق العلّه والمعلول إنّما یصحّ فیما إذا کان التعدّد والاثنینیّه بینهما موجوداً، لأنّ الشیء الواحد لا یصحّ القول بأنّه علّه ومعلول، لأنّ العلّه إنّما هی علّه فی مرحله المؤثّر والمعلول فی مرحله الأثر ، فدعوی أنّ التکلیف المتعلّق للمسبّب هو عین التکلیف المتعلّق لسببه، بعیدٌ عن الصواب .

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۶۹ - ۲۷۱ .

۲- نهایه الأفکار: ۱ / ۳۵۴ .

نعم ، يكفى فى صحّه الإطلاق التعدّد الاعتبارى، أى فرضه فى عالم الاعتبار متعدّداً وإن كان فى عالم الوجود واحداً، بشرط أن يكون التكليف بالنسبه إلى ذلك لا بلحاظ وجوده الخارجى ، وإلاّ لابدّ من التعدّد فى الوجود أيضاً ، وحيث كان محلّ النزاع هو المقدّمه وذيها بحسب وجودهما الخارجى، اُطلق عليهما هذا الوصف ، فلابدّ من التعدّد فى هذا الوجود أيضاً، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فيما إذا كان تعلّق التكليف بالمسبّب على ما يكون مقدوراً لنفس المكلّف وحده، نظير الوضوء إذا قلنا بأنّه محصّل للطهاره لا كونه بنفسه طهاره .

وأمّا إذا رفضنا كون المسبّب أمراً مولّداً من المكلّف نفسه ومن فعل الغير، نظير الملكيه والزوجيّه فى البيع والنكاح، ففى مثل ذلك لا يمكن تعلّق التكليف بالمسبّب من ناحيه المكلّف المخاطب فقط ؛ لأنّه غير قادر على إيجاده وحده، لمدخليّه قبول الآخر فى تحقّقه .

وإن قلنا بكون التكليف فى الحقيقه متوجّهاً إلى السبب، فإنّ مجرّد ذلك لايحلّ الإشكال ، فلابدّ أن يُقال فى مثل ذلك بأنّ المقصود من التكليف بالمسبّب هو الحكم بلزوم الإتيان بالسبب من ناحيه الأوّل، حتّى يصلح المورد، لوقوع قبول القابل عليه من الجانب الآخر، أى يجب على الموجب إيقاع الإيجاب من جانبه، حتّى يصحّ أن يستتبعه القابل بالقبول، فيحصل الملكيه بذلك ، فهو أمرٌ معقول وإلاّ لا يكون التكليف بالمسبّب، ولو مع التوجّه إلى سببه بهذا الشخص وحده كافياً فى صحّه وقوع التكليف، لعدم كونه مقدوراً ، بل بالدقّه يظهر أنّ مجرّد إتيان المكلّف بالعقد من الإيجاب من ناحيه نفسه وهو البايع، لا يوجب صدق

السبب عليه ، بل يكون هو جزء من السبب، إذ السبب فى الحقيقه يطلق على مجموع الإيجاب والقبول، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فى التفصيل الأوّل فى المقدّمه بين السبب وغيره .

وأمّا القول الثانى: وهو التفصيل بين الشرط الشرعى فيجب وبين غيره فلا يجب ، فقد استدلّوا بما فى «الكفايه» بأنّه :

(لولا وجوب الشرط الشرعى شرعاً، لما كان شرطاً، لأنّه ليس ممّا لابدّ من الإتيان به عقلاً وعاده)(١) .

فإثبات شرطيّته شرعاً يقتضى وجوبه شرعاً .

أقول: ولكن يرد عليه بأُمور :

أوّلاً : بأنّ الشرطيّه الشرعيّه إذا ثبتت خارجاً للمكلّف بأىّ طريق – أى فهم أنّه يكون شرطاً لواجب شرعاً – فلا إشكال حينئذٍ لوجود حكم العقل بلزوم الإتيان به، بناءً على أنّ وجوب الامتثال للواجب متوقّف على تلك المقدّمه وهى الشرط . فعلى هذا لا تكون شرطيّته موقوفه على كونه واجباً شرعاً ، بل إن أوجب العقل لزوم إتيانه، كانت شرطيّته للواجب محفوظاً ، غايه الأمر يسمّى أنّه شرط عقلاً فى حال لحاظ الشارع بأخذه شرطاً لواجب .

نعم ، إن صرّح الشارع بذلك، كان الشرط حينئذٍ متّصفاً بالوصفين، أى يكون شرطاً عقلاً وشرعاً، وإلاّ ينحصر الأمر فى كونه شرط عقلاً ، ولعلّه هذا هو المراد من كلام صاحب «الكفايه» بقوله : (مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط

١- الكفايه : ج١ / ٢٠٣ .

الشرعی إلی العقلی) .

وبالجمله: فما استشکله صاحب «نهایه الدرایه» علی «الکفایه» بقوله :

(ولیعلم أنّ وجه رجوع الشرط إلی العقلی ما ذکرناه، لا ما سبق منه قدس سره فی أوائل المبحث من استحاله وجود المشروط من دون شرطه عقلاً، بعد أخذه شرطاً شرعیّاً، لأنّ العقلیّه بهذا المعنی مؤکّده للشرعیّه وفی طولها ، لا أنّها یقابلها وفی عرضها ، فلا ینافی الاستدلال المبنیّ علی کون أصل التوقّف والتقیّد شرعیّاً، کما لا یخفی)(۱) .

لیس فی محلّه، لأنّ الشرط الشرعی المقابل للعقلی وفی عرضها، إنّما یکون فی الشرائط التی تکون بحسب حکم العقل شرطاً لشیء دون الشرع لا عکسه ؛ لوضوح أنّ ما یکون شرطاً لشیء، وإن لم یسمّ بذلک أنّه شرط عقلی ، إلاّ أنّه لا ینافی أن یحکم العقل بلزوم إتیانه بلحاظ وجوب الإتیان بالواجب ، ففی ذلک یصحّ أن یُقال إنّه شرط عقلاً فی حال لحاظ الشارع شرطاً له ، فلا یکون هذا شرطاً عقلیّاً مطلقاً، أی لا یکون الشرط العقلی المصطلح فی الألسن هو هذا القسم ، إلاّ أنّه یصحّ أن یُقال إنّ الحکم بوجوب الإتیان بهذا الشرط یکون بالعقل ، وهذا المقدار من الإطلاق یکفی فی صحّه إثبات المقصود من عدم لزوم الحکم بثبوت الملازمه بین وجوب المشروط ووجوب شرطه شرعاً .

ثمّ أورد علیه صاحب «الکفایه» ثانیاً : (بأنّ الأمر الغیری لا یتعلّق إلاّ بما هو مقدّمه للواجب، ولو کانت مقدّمیّه متوقّفه علی تعلّق الأمر الغیری بها لدار ، والشرطیّه وإن کانت منتزعه عن التکلیف، إلاّ أنّه عن التکلیف النفسی المتعلّق بما

۱- نهایه الدرایه : ج۱ / ۳۷۹ .

قيّد بالشرط، لا عن الغيرى ، فافهم) . انتهى كلامه(۱) .

وفيه: الإنصاف عدم تماميّه كلامه المفرض فى كلا الموردين من الدور، وكون الشرطيّه منتزعه عن التكليف النفسى المقيّد بالشرط لا من الأمر الغيرى .

أمّا الأوّل: أى عدم تماميّه الدور: لأنّ الشرط الشرعى قد يلاحظ بالنسبه إلى عالم الثبوت والمصلحه ؛ أى الشارع يلاحظ أنّ الشىء الفلانى له دخل فى المصلحه واقعاً ، فبالنسبه إلى ذلك يكون الشرط متّصفاً بالوجوب المقدّمى، أى يكون الوجوب المقدّمى متوقّفاً على الشرط بهذا المعنى، من كونه دخيلاً فى المصلحه واقعاً . وأمّا ما يتوقّف عليه الوجوب المقدّمى، يكون الشرطيّه فى مرحله الطلب والبعث، حيث يكون الشرط قيداً فى مرحله الطلب ، ففى هذه المرتبه تكون الشرطيّه موقوفه على الوجوب المقدّمى ، وبالتالى فلا دور ؛ لأنّ الوجوب المقدّمى متوقّفٌ على الشرطيّه بحسب الواقع ونفس الأمر، والوجوب المقدّمى يكون متوقّفاً عليه للشرطيّه بالمعنى الطلب والبعث على المقيّد فى عالم الإثبات ، فتوقّف الوجوب المقدّمى على الشرطيّه ثبوتى ، وتوقّف الشرطيّه الشرعيّه على الوجوب المقدّمى إثباتى ، فلا دور .

وأمّا الثانى: فلأنّ من الواضح أنّ مجرّد كون الشرطيّه منتزعه عن التكليف النفسى المتعلّق للواجب المقيّد بقيد، لا يوجب رفع محذور الدور لو سلّمناه ، بخلاف ما لو كان منتزعاً عن الأمر الغيرى .

والسرّ فيه: أنّه لو لم نقل بما قلناه فى جواب الدور، فلا فرق فى ثبوت الدور بين جهه التوقّف بين الأمر الغيرى أو النفسى المقيّد ، لأنّه كما أنّه ما لم يكن واقعاً

۱- الكفايه : ج ۱ / ۲۰۳ .

شرطاً، لما تعلّق به الوجوب الغيرى ، فلو كان الوجوب الغيرى أيضاً موقوفاً عليه للشرط لاستلزم الدور، حيث لا يمكن إحراز الشرطيّه إلّا بعد ثبوت كون الوجوب الأمر الغيرى وهذا مستلزم للدور . هكذا يكون فى التكليف النفسى المقيّد، لأنّه ما لم يكن واقعاً شرطاً، لما تعلّق به النفسى المقيّد بذلك القيد ، فلو كان إثبات كون التكليف هنا مقيّداً بذلك القيد، وموقوفاً على إثبات كونه فى الواقع شرطاً لكان دوراً .

فالأولى أن يُقال فى الإشكال الثانى: إنّه لا ملازمه بين ثبوت الشرطيّه الشرعيّه واقعاً، وبين عدم ثبوت الوجوب الشرعى لذلك الشرط ؛ لأنّ الشرطيّه ينتزع عن دخاله الشىء واقعاً فى تحقّق شىء، فهو يكفى فى صحّه تحقّق الشرطيّه ، إلّا أنّ الوجوب الشرعى موقوف على ثبوت أمرٍ شرعى مولوى لذلك الشرط بالأمر الاستقلالى، لو لم يكن العقل بنفسه حاكماً بوجوبه ، وإلّا كان حكم الشرع حينئذٍ إرشاديّاً لا مولويّاً ، أو ينتزع الوجوب الشرعى عن التكليف النفسى المقيّد بذلك القيد، مثل أن يُقال : (صلِّ مع الطهاره) ، فينتزع منه الوجوب الشرعى أيضاً، لو لم يكن الفعل بنفسه حاكماً بالوجوب كما كان الأمر كذلك .

وثالثاً : أنّ الكلام فى المسأله كان فى الوجوب الغيرى من باب ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه مع وجوب المقدّمه ، أى فى الوجوب الترشّحى للمقدّمه، لا ما يكون وجوب المقدّمه ثابتاً عن أمر استقلالى غيرى، مثل قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» حيث يستفاد منه الوجوب الشرطى الشرعى، حتّى يُقال إنّه لولاه لما كان شرطاً ، فكلامهم فى التفصيل خارج عن مورد النزاع والبحث .

ورابعاً : أنّه لو سلّمنا تمام هذه المذكورات، ولكن نقول إنّ الدليل أعمّ من المدّعى أيضاً، لأنّ ما ذكرتم بأنّه لولا وجوبه لما كان شرطاً شرعاً، يجرى فى الشرط العقلى والعادى أيضاً ، أى لولا وجوبهما لما كان شرطاً عقلاً ولا عادةً مع أنّه خلاف المفروض .

وبالجمله: ثبت من خلال جميع ما ذكرنا، أنّ التفصيل فى وجوب المقدّمه بين الشرط الشرعى وغيره ممنوعٌ لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع .

فالأقوى عندنا عدم وجوب مقدّمه الواجب مطلقاً ، سواء كان سببيّاً أو شرطيّاً ، أو مانعيّاً أو غيرها .

***

فی مقدّمه ما عدا الواجب

البحث عن مقدّمه ما عدا الواجب

القسم الأوّل: البحث عن مقدّمه المستحبّ

لا یخفی أنّ حکم مقدّمه المستحبّ کحکم مقدّمه الواجب، لاشتراک ما هو الملاک بینهما من جهه المحبوبیّه ، إذ لا فرق بینهما من جهه ثبوت الملازمه بین المقدّمه وذیها ، وعدم ثبوتها ، فکلّ من التزم بوجوب المقدّمه من باب الملازمه، یلتزم باستحبابها من هذا الباب ، ومن لا یلتزم بثبوت الملازمه فی الوجوب، فلا یلتزم فی استحبابها أیضاً ، والمسأله واضحه لا خلاف فیها .

***

القسم الثانی: فی مقدّمه الحرام والمکروه

أقول: یقع البحث فی أنّه هل مقدّمه الحرام والمکروه تکون حراماً ومکروهاً أم لا ؟

فحیث کان المکروه حکمه مشترکاً مع الحرام فی ذلک کالمستحبّ مع الواجب، فلذلک ینحصر البحث فی خصوص الحرام فقط ، فنقول ومن اللّه الاستعانه :

فصّل صاحب «الکفایه» فی مقدّمه الحرام بین ما کانت المقدّمه من الأسباب التولیدیّه فتکون محرّمه، وبین ما لم یکن کذلک ، بل کان الحرام من الأفعال المباشریّه، فلا تکون محرّمه .

فقال فی وجهه : (بأنّ مقدّمه الحرام لاـ تتّصف بالحرمه ، إذ منها ما یمکن معه من ترک الحرام أو المکروه اختیاراً ، کما کان ممکناً قبله ، فلا دخل له أصلاً فی

حصول ما هو المطلوب من ترک الحرام أو المکروه ، فلم یترشّح من طلبه طلب ترک مقدّمتهما .

نعم ، ما لم یتمکّن معه من الترک المطلوب لا محاله یکون مطلوب الترک، ویترشّح من طلب ترکهما طلب ترک خصوص هذه المقدّمه ، فلو لم یکن للحرام مقدّمه، لا یقتضی اختیار ترکه لما اتّصف بالحرمه مقدّمه من مقدّماته .

لا یُقال: کیف ولا یکاد یکون فعلٌ إلّا عن مقدّمه لا محاله معها یوجد، ضروره أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد .

فإنّه یُقال : نعم ، لا محاله یکون من جملتها ما یجب معه صدور الحرام ، لکنّه لا یلزم أن یکون ذلک من المقدّمات الاختیاریّه ، بل من المقدّمات الغیر الاختیاریّه کمبادئ الاختیار التی لا تکون بالاختیار وإلّا لتسلسل، فلا تغفل وتأمّل) ، انتهی کلامه(۱) .

أقول: وفی کلامه مواضع من الإشکال :

أوّلاً : بأنّ الملازمه إذا لم تکن بین ذی المقدّمه والمقدّمه فی الوجوب والاستحباب ، فلیکن الأمر کذلک فی الحرمه والکراهه لوحده الملاک فی جمیعها من جهه الحکم الشرعی ، إذ کما أنّ ذا المقدّمه کان وجوده مطلوباً إلزاماً، والعقل والشرع یحکمان بوجوب الإطاعه ، ومع ذلک کان حکم العقل - لا الشرع - بوجوبها ولزومها کافیاً فی تحقّق ما هو اللّازم فی الإطاعه، کذلک الأمر فی جانب الحرمه ، إذ العقل یحکم بأنّ الفعل المنهی وهو ذو المقدّمه، لابدّ أن لا یتحقّق فی الخارج، لکونه مبغوضاً للمولی، وفاعله وموجده مستحقّ للعقوبه ، وهذا الترک

۱- الکفایه : ج۱ / ۲۰۵ .

المطلوب والفعل المنزجر عنه قـد يتحقّق تارهً بإيجاد المقدّمات دفعهً واحده وفى عرض واحد . واُخرى قد يكون بإيجادها مترتّباً وفى الطول ، ففى الأوّل يحكم العقل بلزوم ترک جميعها، حتّى لا يتحقّق ما يستحقّ العقوبه، فتكون وجود جميع المقـدّمات من حيث الوجود لازم الترک ، بخلاف الثانى حيث يكون ما هو المستلزم لوجود الفعل فى الخارج منهيّاً عنه ، وهو أيضاً على قسمين ، لأنّه:

۱ - قد يكون فى وجود نفس المقدّمات ترتيب من الأولويّه والثانويّه والثالثيه ؛ يعنى نفس المقدّمات تكون على نحو لو لم يوجد الأوّل لما تحقّقت الثانيه بالضروره ، ولو لم توجد الثانيه لما أمكن وجود الثالثه وهكذا ، ففى هذه الصوره يكون آخر مقدّمهٍ من حيث الوجود المستلزم لتحقّق الفعل المبغوض فى الخارج لازم الترک عقلاً ، وهو عباره عن آخر فعل إرادى يترتّب عليه ذلک الأثر من تحريک العضلات الذى قد تعلّقت به الإراده والاختيار ، فليس آخر المقدّمات نفس الإراده فى شىء من الأفعال المنهيّ عنها أو المأمور بها ، دون سائر المقدّمات المتحقّقه قبل ذلک التى لا يترتّب عليها وجود الفعل المنهى عنه بلا واسطه المقدّمه الأخيره .

۲ - وقسم آخر هو ما لو لم تكن نفس المقدّمات كذلک ؛ أى يجوز إيجاد كلّ واحدٍ منها متقدّماً ومتأخّراً من دون وجود ترتيب بينهما ، ولكن لا يمكن إيجادها دفعهً واحده . فعلى هذا يكون المنهى عنها أحدها وهو الذى يقع أخيراً من حيث الوجود ؛ أى ما كان من جهه نفس المقدّمات بصوره التخيير، يكون منهيّاً عنه عقلاً ، لإمكان جعل كلّ واحدٍ منها متأخّراً فى مرحله الوجود . وأمّا غير ذلک الذى لا يترتّب ذو المقدّمه عليه فلا حرمه فيها .

هـذا بخلاف مقـدّمه الواجب، حيث يكون متعلّق اللّزوم بحسب العقـل فيها هو جميع المقـدّمات، سواءً كانت طوليّه أو عرضـيّه ، وسواء كانت فی الوجود بين أنفسها بترتيب أم لا .

والسرّ فی هـذا التفـاوت هو أنّ الفعـل المنزجر عنه كـان وجوده مبغوضـاً، وهو لا ـ يتحقّق إلاّ بوجود جميع المقـدّمات ، حيث أنّ وصف الجميع لا يتحقّق ، إلاّ بعد وجود آخر ما يكون مستلزماً لترتّب ذيها عليها ، فيكون الآخر منها مبغوضاً عقلاً .

هـذا بخلاف المقـدّمه فی الـواجب، حيث يكون المطلوب فيه خصوص وجود ذيهـا، وهو موقوف على وجود كـلّ المقـدّمات ، فيصحّ أن يُقال بأنّ وجود كلّ من مقدّمهٍ يكون مطلوباً لدخالته لوجود ذی المقدّمه ، بلا فرق فيه من جهه طوليّتها وعرضـيّتها ، أو من جهه وجود الترتيب بين المقدّمات بنفسها وعدمه .

إذا عرفت ذلـك فنقول : يكفی فی لزوم الحكم بـترك وجود ذی المقـدّمه فی مقـدّمه الحرام، حكم العقـل بلزوم ترك مقـدّمته بالتفصـيل الـذی عرفت من دون احتيـاج إلی نهی الشـارع عن ذلـك ، كمـا لا ـ نحتـاج فی وجوب ذی المقـدّمه إلی أمر الشـارع بوجوب المقدّمات ، بل يكتفی بحكم العقل بذلك .

غـايه الأـمر ، لو حكم الشـارع أيضـاً وصـرّح به، يكون حكماً إرشاديّاً إلی شـرطيّته من حيث الوجود ومانعيّته ورادعيّته عن تحقّق ذيها من حيث الترك ، فالحكم بحرمه المقدّمه شـرعاً ولو فی قسم واحد منهما وهو فی السببيّه فقط، كما عن «الكفايه» ومن تبعه ، ليس بوجيه . هذا أوّلاً .

وثانياً : لو أغمضـنا عمّا ذكرنا، وسـلّمنا وجود نهی شـرعی وحكمٌ تحريمی من عند الشارع فی طرف مقدّمه الحرام، وإن لم يكن كذلك فی طرف الوجوب ، فمع

ذلک نقول : لا نسلّم التفصیل الذی ذکره صاحب «الکفایه»:

فیما بین الأفعال المباشریّه من شرب الخمر والقمار وأمثال ذلک، من عدم الحرمه، لکون المقدّمه الأخیره وهی الإراده غیر اختیاریّه وإلّا لتسلسل .

وبین الأفعال التولیدیّه کالمسبّبات المنهی عنها بواسطه النهی عن أسبابها، حیث یکون آخر المقدّمه منها حراماً، لأنّه فعلٌ خارجیّ وهو المسمّی بالسبب ، فلا مانع لتعلّق النهی به .

وذلک لما قد عرفت منّا فی الجواب الأوّل، بأنّ الأفعال کلّها - سواء کانت مباشریّه أو تولیدیّه - یکون آخر مقدّماتها فعلٌ إرادی، وهو تحریک العضلات المتولّد والمتحقّق عن الإراده ، فلیست الإراده آخرها حتّی یُقال بهذا التفصیل، کما لا یخفی .

وثالثاً : لو سلّمنا ذلک أیضاً، ولکن قد عرفت منّا کراراً بأنّ الإراده أیضاً اختیاریّه ؛ لأنّ بعض مبادیها أیضاً کذلک، وهو یکفی فی کونها اختیاریّه ، وفی صحّه تعلّق الأمر والنهی بها من دون أن یلزم التسلسل ، فلا نعید حذراً من الإطاله .

وبالجمله: من هنا ظهر فساد بعض التفاصیل الذی صدر عن الأعاظم رحمه اللّه علیهم أجمعین ، منها ما عن صاحب «نهایه الأفکار» حیث قال بمقاله بعض الاُصولیّین:

(إنّ المقدّمه الأخیره محرّمه إذا قلنا بمقاله المشهور من وجوب مطلق المقدّمه .

وأمّا علی القول بمقاله صاحب «الفصول»، من تخصیص الوجوب بالمقدّمه الموصله علی نحو التقیید ، أو القول بحسب ما اختاره من کون الواجب ولو بلحاظ

قصور فی أمره عباره عن الذات التوأمه مع وجود بقیّه المقدّمات اللّازمه للإیصال قهراً .

فلا إشکال حینئذٍ أن یکون حال مقدّمات الحرام کحال مقدّمات الواجب ، فتکون کلّ مقدّمه من مقدّماته متّصفه بالحرمه الغیریّه فی ظرف انضمامها لبقیّه المقدّمات، الملازم لترتّب الحرام علیها .

ومن ذلک أیضاً نقول: بأنّه لو أتی بمقدّمه الحرام ولولا بقصد التوصّل بها إلی المحرّم ، بل بقصد التوصّل بها إلی أمرٍ واجب، واتّفق بعد ذلک ترتّب الحرام علیها، کان ما أتی به حراماً فعلیّاً فی الواقع .

کما أنّه لو اتّفق عدم ترتّب الحرام علیها لا یکون ما أتی به حراماً، وإن کان قاصداً به التوصّل إلی الحرام ، فالمدار حینئذٍ فی اتّصاف المقدّمه بالحرمه وعدم اتّصافها بها، علی ترتّب الحرام علیها وعدمه) . انتهی محلّ الحاجه من کلامه(١) .

وجه الفساد أوّلاً : بما قد عرفت منّا سابقاً من عدم وجوب المقدّمه شرعاً أصلاً، لکفایه حکم العقل بوجوبها ، فهکذا یکون الأمر فی مقدّمه الحرام .

وثانیاً : لو أغمضنا عنه والتزمنا بوجوب المقدّمه شرعاً، فإنّه لا فرق فی مسألتنا اختلاف النظر فی طرف الوجوب من کون مطلق المقدّمه واجبه ، أو خصوص الموصله بأیّ وجهٍ من الاحتمالین الذین ذکرهما فی الصدر ، للاختلاف فی الملاک بینهما ؛ لأنّ وجوب المقدّمه کان بلحاظ وجوب ذیها، وهو لا ـ یکون إلّا بإیجاد کلّ واحد من المقدّمات ، فکان کلّ واحد منهما مطلوباً ومحبوباً تبعاً ، هذا

١- نهایه الأفکار : ج١ / ٣٥٧ .

بخلاف مقـدّمات الحرام، إذ المبغوض فيها ليس إلاّ وجود الحرام، وهو لا يكون إلاّ بوجود مجموع المقـدّمات دفعةً أو تدريجاً . غايه الأمر يكون الآخر منها هو المحصّل، فيكون هو مبغوضاً وحراماً فى الثانى لا غيره من سائر المقدّمات .

ولو التزمنـا بكون المقـدّمه الموصـله هى الواجبه لا ـ مطلقاً، لعـدم دخاله ذلك فى طرف الحرمه، لتفاوت الملاك بينهما ، فقصـد التوصّل من دون ترتّب الحرام لا يكون مستلزماً لحرمه المقدّمه الأخيره ، بخلاف ما لو ترتّب عليها، حيث يكون المحرّم أيضاً هو الأخيره لو كانت المقدّمات مترتّبه، أو يكون مجموع المقدّمات محرّمه لو كانت المقدّمات دفعيّه كما لا يخفى .

ومنها: ما عن صاحب «درر الاُصول» للمحقّق الحائرى قدس سره ما حاصله :

(أنّ المقدّمات الخارجيّه للحرام هل تتّصف بالحرمه نظير المقدّمات فى الواجب، أم لا تتّصف مطلقاً، أم يجب التفصيل بينهما؟

إنّ العناوين المحرّمه على ضربين :

أحـدهما : ما هو العنوان مبغوضاً من دون تقيّده بالاختيار وعدمه، من حيث المبغوضـيّه ، وإن كان له دخل فى اسـتحقاق العقوبه، إذ لا عقوبه إلاّ على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل .

ثانيهما : أن يكون صدور الفعل عن اختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختيار لا يكون منافياً لغرض المولى .

فالقسم الأوّل تكون علّه الحرام هى نفس المقـدّمات الخارجيّه، من دون مدخليّه الإراده، بل هى علّه لوجود علّه الحرام ، بخلاف الثانى حيث تكون الإراده من أجزاء العلّه التامّه .

إذا عرفت هذا فنقول : نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه الشىء وكراهه العلّه التامّه له، من دون سائر المقدّمات ، كما نجد هذه الملازمه بالوجدان فى ظرف الإراده لجميع المقدّمات ، مع إراده الشىء ، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسدّ منه وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقىّ عن المناقشه .

ثمّ يستنتج من ذلك بأنّ فى القسم الأوّل منهما لو كانت علّه التامّه مركّبه من اُمور يتّصف المجموع منها بالحرمه، وتكون إحدى المقدّمات لا بشخصها محرّمه ، إلاّ إذا وجدنا فى الأجزاء وانحصر اختيار المكلّف فى واحده منها، فتحرم معيّناً من تشخّص أحد أفراد الواجب التخييرى بالعَرَض إذا تعذّر الباقى .

هذا بخلاف قسم الثانى، حيث لا تتّصف الأجزاء الخارجيّه بالحرمه ؛ لأنّ العلّه التامّه للحرام هى المجموع المركّب منها ومن الإراده، ولا يصحّ استناد الترك إلاّ إلى عدم الإراده ، لأنّه أسبق رتبهً من سائر المقدّمات الخارجيّه) ، انتهى محصّل كلامه(۱) .

وجه فساده أمّا أوّلاً : بما قد عرفت من توسّط فعل اختيارى بين الإراده ونفس العمل فى جميع الموارد، وليست الإراده هى آخر جزء من أجزاء العلّه التامّه حتّى يُقال بهذا التفصيل، فيكون المحرّم فى القسمين هو الفعل الاختيارى الذى يترتّب عليه الحرام، بلا فرق بين القسمين اللّذين ذكرهما ، إلاّ بالفرق الذى ذكرناه من حيث الدفعى والتدريجى، من كون المجموع حراماً أو خصوص الأخير منها .

۱- درر الاُصول : ج۱ / ۴۰ الطبع القديم .

وثانیاً : أنّ مجرّد کراهه وجود الشیء للمولی فی الواقع لا أثر له، إذا لم یکن إظهار مبغوضیّته قابلاً لتوجّهه إلی المکلّف، لفقد الإراده والاختیار، لأنّه رحمه الله قد فرض دخاله الإراده فی استحقاق العقوبه ، فمعناه أنّه لا یکون صدور الفعل المکروه علی الفرض مورداً لتکلیف المولی ، فإذا لم یکن فعله مورداً لاستحقاق العقوبه فکیف یکون حراماً؟ إذ من الواضح بأنّ الاستحقاق للعقوبه من آثار التخلّف عن التکلیف ، فمعنی عدم الاستحقاق عدم التکلیف وعدم الحرمه، فلا یخلو کلامه الشریف عن تهافت فی الجمله ، واللّه العالم .

ومنها : ما عن العلاّمه البروجردی قدس سره فی تقریراته «نهایه الاُصول»(۱) حیث قد فصّل فی مقدّمه الحرام للأفعال المباشریّه أیضاً من حیث معنی النهی فقال :

فالتحقیق فیها أن یُقال: إنّه قد اختلف فی معنی النهی :

فقد یُقال: إنّه عباره عن طلب الترک بمعنی أنّه یشترک مع الأمر فی کون کلیهما من مقوله الطلب والبعث ، غایه الأمر أنّ المتعلّق فی النهی هو الترک، وفی الأمر هو الفعل .

وقد یُقال : إنّ النهی لیس من مقوله الطلب والبعث ، بل هو عباره عن الزجر عن الفعل ، فالمتعلّق فی کلّ من الأمر والنهی واحدٌ، وهو الفعل .

فإن قلنا : إنّ النهی عباره عن طلب الترک، فالترک فیه مبعوث إلیه، فیصیر واجباً من الواجبات الشرعیّه، ویکون مقدّماته - أعنی التروک المتوقّف علیها هذا الترک - أیضاً واجباً بناءً علی الملازمه ، وحکمه حینئذٍ حکم مقدّمه الواجب.

وأمّا إذا قلنا: بأنّه عباره عن الزجر عن الفعل، فلو کان وجود هذا الفعل فی

۱- نهایه الاُصول: ۱ / ۱۸۸ .

الخارج متوقّفاً على وجودات اُخر، فلا يستلزم الزجر عنه الزجر عن هذه الوجودات .

نعم ، إن كانت المقدّمه مقدّمه سببيّه للحرام، بأن كان وجودها علّه تامّه لوجوده، كانت محرّمه أيضاً .

أمّا على القول بأنّ المسبّبات فى الأفعال التوليديّه غير مقدوره فظاهرٌ، إذ النهى يتعلّق حقيقه بالنسبب وإن تعلّق بحسب الظاهر بالمسبّب .

وأمّا بناءً على القول المختار من أنّ النهى يكون تعلّقه بالمسبّب لكونه مقدوراً بالواسطه ، فإنّه يتعلّق بالسبب أيضاً ، ولكن بالعَرَض والمجاز، بحيث يكون الزجر عن المسبّب عين الزجر عن السبب أيضاً كما عرفت بيان ذلك فى البعث والطلب ، انتهى كلامه .

أقول: وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر:

أوّلاً ـ : بأنّ الاختلاف فى معنى النهى لا يوجب التفاوت فيما هو الملاک . والسرّ فى اختلاف كيفيّه الحكم فى الوجوب والحرمه فى المقدّمات، من كون جميع المقدّمات فى الواجب واجبه ، بخلاف المقدّمات فى المحرّمه، حيث يكون ما هو المحقّق للشىء المبغوض حراماً لا جميعها، هو لما قد عرفت من كون وجه الاختلاف هو الاختلاف فى حقيقه الشىء المحبوب والمبغوض من جهه الوجود والعدم، حيث يكون محبوبيّته موجباً لمحبوبيّه جميع مقدّماته، بخلاف ترک الشىء المبغوض، حيث يكتفى فى تركه ترک أحد مقدّماته كما لايخفى .

وثانياً : ما عرفت من الإشكال بالفرق بين الأفعال المباشريّه والتوليديّه حيث قد عرفت من عدم الفرق بينهما فى الخارج لتوسّط الفعل الاختيارى بين

الشیء المکروه وبین المقدّمات ، فلا نعید .

وثالثاً : أنّه قد عرفت فیما سبق فساد القول بکون الأمر أو النهی عن المسبّب، هو عین الأمر والنهی عن سببه ، بل یکون کلّ واحدٍ منهما شیئاً مستقلاًّ من حیث الأمر والنهی، کما لا یخفی، لتعدّد العلّه والمعلول ، ونفس التعدّد یوجب صدق عنوان العلّه لأحدهما والمعلول للآخر . غایه الأمر یکفی فی التعدّد بین أن یکون بحسب الوجود أو أنّه بحسب العنوان والاعتبار .

أقول: فثبت من جمیع المباحث السابقه، عدم وجوب مقدّمه الواجب شرعاً وإن کانت واجبه عقلاً ، وهکذا الأمر فی طرف الحرام مطلقاً، بلا فرق بین الأفعال التولیدیّه والتسبیبیّه، وبین الأفعال المباشریّه .

هذا تمام الکلام عن مباحث مقدّمه الواجب، سیتلوها البحث عن أنّ الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أم لا .

***

فی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه وعدمه

البحث عن اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه وعدمه

هل الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه أم لا؟

وربما یتوهّم: عدم لزوم ذکره منفرداً، عند من ذهب إلی وجوب مقدّمه الواجب لأنّه یستلزم حرمه ضدّه قطعاً .

لکنّه مندفع أوّلًا : بأنّ ذلک منوط علی إثبات کون ترک الضدّ مقدّمه للضدّ الواجب، وإلّا فلا وجه للقول بحرمه ضدّه .

وثانیاً : أنّ البحث فی المقام لیس منحصراً فی الضدّ العام فقط ، بل یجری البحث فی الضدّ بقول مطلق من العام والخاصّ، فذاک البحث لا یکون مغنیّاً عن تمام خصوصیّه البحث هاهنا .

إذا عرفت ذلک فنقول: قبل الخوض فی أصل المطلب وإثبات ما هو المختار ، لابدّ من تقدیم اُمور :

الأمر الأوّل : فی أنّ هذه المسأله هل تعدّ من المسائل العقلیّه أو النقلیّه؟

فقد قیل بالثانی ؛ لأنّه :

أوّلًا : قد ذکر البحث فی مباحث الألفاظ، الظاهر کونه من المباحث اللغویّه والنقلیّه .

وثانیاً : أنّه قد استدلّ المتقدّمون فی کتبهم لإثبات حرمه الضدّ بالدلالات الثلاثه من المطابقه والتضمّن والالتزام ، والنافین منهم بانتفائها، کما لا یخفی علی مَن راجع کتبهم .

أقول: ولکن یمکن المناقشه فی کلیهما بما قد اُجیب عنهما :

فأمّا عن الأوّل: بأنّه كان من جهه أنّ المباحث الاُصوليّه لم تكن متمحّضه فى المسائل العقليّه، وحيث كانت بحسب النوع من الألفاظ، فلذلك ذكروه فيها، لا من جهه كونه منها قطعاً كما توهّم .

وأمّا عن الثانى: بأنّ البحث فى الاقتضاء ليس فى مقام الإثبات فقط حتّى يكون البحث عنه نقليّاً ، إذ ربما يمكن دعوى كون الاقتضاء ثبوتيّاً ؛ أى وإن لم يكن بالدلالات الثلاث، بل كان الاقتضاء بحسب حكم العقل بوجوب شىء، الثابت بالإجماع أو السيره وأمثال ذلك، حيث تكون الحرمه لضدّه ثبوتيّاً لا إثباتيّاً .

ولذلك ذهب آخرون إلى الأوّل منهما، مستدلّين بأنّ الاقتضاء قد لا يكون إلّا بالملازمه العقليّه، أى العقل يحكم بذلك ، بل قد يدّعى العينيّه فى ذلك ، فعلى هذا لا يكون حينئذٍ من قبيل الألفاظ أصلاً .

والذى ينبغى أن يُقال: هو أنّ ذلك منوط بما يختاره الاُصولى من حيث أنّه ينتخبه من الدلالات، وكون الاقتضاء منها، فيكون البحث فيه حينئذٍ من النقليّه .

أو يُقال : بأنّه يكون عن حكم العقل إلزاماً أو غيره، فيكون من المسائل العقليّه المجرّده.

وحيث أنّ الثانى أولى عندنا، وعند كثير من الاُصوليّين، فيكون من المسائل العقليّه الاُصوليّه ، كما لا يخفى .

الأمر الثانى : فى أنّ هذه المسأله هل تعدّ من المسائل الفقهيّه، أو من المبادئ التصديقيّه، أو من المبادئ الاحكاميّه، أو من المسائل الاُصوليّه ؟

وأمّا كونها من القسم الأوّل، فغير وجيه، لأنّها عباره عن حكم فرعى فقهى

كالخمر حرام والصلاه واجبه، وليس حكم قضاء الأمر بالشیء لحرمه الضدّ حكماً من الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، وهو واضح .

كما أنّ عـدم كونها من المبادئ التصديقيّه أيضاً واضح ، لأنّه منوط بدوران البحث فيه عن موضوع علم الاُصول وهو البحث عن الأدلّه الأربعه ، مع أنّك قد عرفت بأنّه ربما لا يكون للدلاله فيه أثر ؛ لاحتمال كون البحث فيه ثبوتيّاً لا إثباتيّاً .

كمـا أنّ توهّم كونها من المبادئ الاحكاميّه - كما ادّعاه صاحب «نهايه الاُصول»، واحتمله المشـكينی رحمهماالله - ليس على ما هو عليه ؛ لأنّه اعتبار منها مرتبط باعتبار البحث عن لوازم الأحكام وملازماتها، والبحث عن اقتضاء الأمر بالشـیء للنهی عن ضـدّه وإن احتمل كونه من البحث عن لوازم وجوب الشـیء، الذی يعدّ حكميّاً، إلّا أنّه قد يدّعى - كما عن بعض - كون الأمر بالشیء هو عين النهی عن ضدّه ، فعليه لا يمكن عدّها حينئذٍ من اللّوازم والملازمه.

أقـول: فثبت من جميع مـا ذكرنـا أنّ الحقّ هو الاحتمـال الأخير، وهو كونهـا من المسائـل الاُصوليّه ؛ لأنّ نتيجتهـا تقع فی طريق استنباط الأحكام الشـرعيّه الفرعيّه ، إذ من الواضـح أنّه إذا قلنا بالاقتضاء، فلازمه حينئـذٍ هو الحكم بفساد الصـلاه إذا كانت ضدّاً لوجوب الإزاله وأمثال ذلك ، وعليه فالوجه الأخير هو الأقوی، كما عليه الأكثر .

الأمر الثالث : كلّ شیء إذا لوحظ مع شیء آخر من الاعراض :

إمّا أن يكون كلّ منهما من نوع واحد، فيُقال لهما المتماثلان كالسوادين .

أو لا يكونان من نوع واحد، بل كلٌّ من نوع على حده ، فحينئذٍ أيضاً :

قد يكونان غير آبيين عن الاجتماع فی موضوع واحد ، فهما متخالفان كالسواد والحلاوه .

وقد يكونان آبيين عنه، فهو المسمّى بالمتقابلين .

إلى هنا قد لوحظ حال وجود العرض فی كلّ من الشيئين .

وأمّا المتقابلان بنفسه ينقسم إلى قسمين، لأنّه :

إمّا أن يكون فی أمرين وجوديّين .

أو فی أمر وجودی وأمر عدمی .

وأمّا التقابل فی الأمرين العدمين غير ممكن .

فالتقابل فی الأمرين الوجوديّين: ينقسم إلى قسمين، لأنّه :

قد يكون تصوّر كلّ واحد من المتقابلين الوجودين مستلزماً لتصوّر الآخر، ولا ينفكّ تصوّر كلٍّ واحدٍ منهما من الآخر، وهو المسمّى بالتضايف كالأُبوّه والبنوّه .

وقد لا يكون كذلک، فهو المسمّى بالتضادّ والمتضادّين كالسواد والبياض .

كما أنّ التقابل بين الوجودی والعدمی أيضاً منقسم إلى قسمين، لأنّه:

قد يكون تصوّر العدم فيه موقوفاً على قابليّه المحلّ لصدق بديله وضدّه ، فهو المسمّى بالعدم والملكه، كالعمی والبصر، حيث لا يطلق الأعمی إلّا على ما يمكن صدق البصر عليه كالإنسان والحيوان دون الجدار والبحار .

وقد لا يكون كذلک فهو المسمّى بالإيجاب والسلب تارهً ، وبالتناقض اُخرى .

فهذه أقسامٌ أربعه للمتقابلين أو خمسه .

أقول: إذا عرفت ذلـك، فاعلم أنّ التضادّ عنـد أهل المعقول والفلسـفه لا يُطلق إلّا على الأمرين الوجودين المتضادّين فقط ، هـذا بخلاف التضادّ عنـد أهل الاُصول حيث يُطلق على الأعمّ من المتضادّين ؛ لإمكان إطلاق التضادّ على المتناقضـين ، والشاهد على ذلك ملاحظه كلامهم فی هـذا الباب، حيث أنّ المراد من بحثهم فی أنّ الأمر بالشـیء يقتضـی النهی عن الضـدّ، هو الضدّ الأعمّ من العام والخاصّ . ومن المعلوم أنّ ضدّ المعلوم وهو ترک الشیء يكون متناقضاً للشیء لا ضدّاً اصطلاحيّاً .

فظهر من ذلك أنّ المقصود من بحث الضدّ هنا يكون هو الضدّ الاُصولی لا المعقولی .

الأمر الرابع: وقد أهمله كثيرٌ من الاُصوليّين وهو البحث عن محلّ النزاع ومورده فی الباب، فنقول:

يقع البحث فی أنّ النزاع بين الاُصوليّين هل يدور حول أنّ الأمر بالشـیء يقتضـی النهی عن ضدّه أو لا فيما إذا كان الأمر المتعلّق بالشیء مضيّقاً والآخر موسّعاً كإزاله النجاسه عن المسجد، مع وجوب الصلاه إذا كان موسّعاً ؟

أو أنّ النزاع يـدور فی الأعمّ حتّی يشـمل المضـيّقين والموسّـعين ، بل وللموسّع والمضـيّق للضـدّ الآخر ، بل يشـمل حتّی ما لو لم يكن للضدّ الآخر حكماً وجوبيّاً أصـلًا، حتّی يلاحظ فيه السـعه والضيق، كالحرمه للسفر والمعامله فی وقت النداء ظهر الجمعه إذا كـانت واجبه تعييناً كعصـر حضور المعصوم عليه السـلام ، حيث أنّ السـفر والمعامله لا يكونان إلّا مباحاً أو مسـتحبّاً أو مكروهاً، فالنزاع عام يشمل جميع هذه الصور ؟ فيه خلاف بين الاُصوليّين:

والذی ذهب إلیه المحقّق القمّی قدس سره هو الأوّل، حیث قال :

(موضع النزاع ما إذا کان المأمور به مضیّقاً والضدّ موسّعاً، ولو کانا موسّعین فلا نزاع ، وأمّا لو کانا مضیّقین فیلاحظ ما هو الأهمّ) . انتهی کلامه .

خلافاً للشیخ الأنصاری قدس سره فی تقریراته حیث قال :

(ویمکن المناقشه فی هذا الکلام أوّلاً بأنّ إخراج الموسّعین عن محلّ النزاع ممّا لا وجه، له فإنّ الملازمه التی أثبتوها بین الأمر بالشیء والنهی عن ضدّه عقلیّه ساریه فی جمیع الأوامر ، فکما أنّ الأمر المضیّق یقتضی النهی عن ضدّه الموسّع، کذلک الأمر الموسّع یقتضی ذلک من غیر فرق ، والحاکم بذلک هو العقل علی القول بالاقتضاء . غایه الأمر أنّ النهی فی الموضعین یختلف حسب اختلاف الأمرین ، فالأمر المضیّق یقتضی النهی عن ضدّه علی جهه التضیّق والتعیین ، والأمر الموسّع یقتضیه علی جهه التوسعه والتخییر .

إلی أن قال : وهکذا الکلام فی المضیّقین المتساویین فی الأهمّیه، فإنّ قاعده الاقتضاء المزبوره قاضیه باقتضاء کلّ منهما النهی عن الآخر علی سبیل التخییر العارض للأمرین، باعتبار التزاحم والتکافؤ .

إلی أن قال: بعد ذکر الوجوه والمحتملات وجوابها :

وثانیاً : بأنّ حصر النزاع فیما إذا کان الضدّ من الواجبات الموسّعه غیر جیّد ؛ لأنّهم یفرّعون علی هذه المسأله حرمه السفر وفساد المعاملات مع عدم کونهما من الواجبات جدّاً، فضلاً عن کونهما موسّعین .

فالتحقیق: إرخاء عِنان البحث إلی أودیه المباحات والمکروهات والمستحبّات أیضاً ؛ لأنّ اقتضاء الأمر المضیّق النهی عن الضدّ لا اختصاص له بما

إذا كان الضدّ واجباً) . انتهى كلام الشيخ قدس سره (۱) .

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ صدراً وذيلًا جواباً عن المحقّق المذكور لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ التبعيّه فى السعه والضيق إنّما يكون بين الأمر بالشیء والنهی عن الضدّ ، لا بين الأمر بالشیء وبين الأمر المتعلّق بالضدّ ، إذ من الواضح أنّه لو كانت التبعيّه فى هذه المرحله موجوده ، فكيف يمكن أن يجامع مع كلامه فى ذيله بإمكان أن لا يكون للضدّ الآخر حكماً وجوبيّاً، فضلًا عن سعته وضيقه . والحال أنّ المحقّق قد لاحظ مسأله النزاع بين الأمرين المتعلّقين للضدّين، لا بين الأمر بالشیء وبين النهی عن الضدّ، حتّى يُجاب عنه بذلك الجواب .

إلّا أنّ أصل المطلب فى كلامه يعدّ صحيحاً ؛ يعنى أنّ النزاع الواقع بين الأعلام فى الضدّ لا يلاحظ بين الأمرين من حيث السعه والضيق فى وجوبهما ؛ لأنّه قد يفرض بأن لا يكون لأحد الضدّين حكماً وجوبيّاً أصلًا ، بل النزاع واقع فى أصل الاقتضاء بين الأمر بالشیء وبين النهی عن الضدّ، حتّى تكون نتيجته هو بطلان العمل العبادى الذى كان مزاحماً له .

غايه الأمر يأتى الكلام فى أنّ المزاحمه :

هل هی ثابته بين الأمرين، إذا كان أحدهما مضيّقاً – وهو الأمر بالشیء – والآخر موسّعاً وهو الأمر المتعلّق بالضدّ .

أو يكون التزاحم موجوداً ولو كان كلّ منهما مضيّقاً أو موسّعاً ؟

فلا يبعد أن يُقال: بأنّ التزاحم إنّما يكون بين المضيّقين، وبين مضيّق وموسّع

۱- مطارح الأنظار : ص۱۱۷ – ۱۱۸ .

بکلا۔قسمیه من الأصل والعکس ، بخلاف الموسّعین وبین ما له حکم الوجوب وبین ما لیس له إلّا الإباحه أو الاستحباب أو الکراهه ، لتقدّم ما هو الواجب قطعاً فی الأخیر، وعدم وجود تزاحم من حیث الزمان فی الأوّل منهما، لإمکان الامتثال فی الزمانین طولاً، کما هو مقتضی التوسعه الموجب للتخییر الطولی .

هذا بالنسبه إلی التزاحم .

وأمّا بالنسبه إلی التبعیّه بین الأمر بالشیء والنهی عن الضدّ، فیکون الحقّ مع الشیخ الأعظم ، ولعلّه متّفق فی ذلک مع المحقّق القمّی أیضاً ، لأنّه رحمه الله لاحظ حیث التزاحم لا حیث التبعیّه بین الأمر والنهی ، فالأمر واضح لا خفاء فیه .

الأمر الخامس : فی بیان المقصود من مفردات الجمله المصدره بها عنوان البحث وهو: (الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه) ۱ - الأمر: أنّ المراد من (الأمر) هو الأعمّ من النفسی والغیری والأصلی والتبعی .

بل قد یُقال : إنّ الأمر اللفظی غیر مقصود ، لوضوح أنّ النزاع جارٍ حتّی فی الوجوب المستفاد من دلیل لبّی کالإجماع والسیره والعقل ، أو من لفظی غیر أمری کالجمل الخبریّه من الفعلیّه والاسمیّه ک- (یجب) أو (واجب) وأمثال ذلک ، فلفظ الأمر فی العنوان مشیر إلی کلّ ما یستفاد منه الوجوب بأیّ طریقٍ کان .

۲ - الشیء: کما أنّ المراد بالشیء هو الأعمّ من الفعل والترک لا خصوص الفعل فقط .

۳ - یقتضی: المراد من الاقتضاء هنا یکون هو الأعمّ من دعوی العینیّه بین الأمر بالشیء مع النهی عن الضدّ، أو الجزئیّه، أو الالتزام اللفظی فیما إذا کان اللّازم هو البیّن بمعنی الأخصّ، أی ما إذا کان تصوّر الملزوم مستلزماً لتصوّر اللّازم أو

الالتزام العقلی، وهو اللّازم البیّن بالمعنی الأعمّ، أی کان تصوّر اللّازم بعد تصوّر الملزوم، وتصوّر النسبه وهی الملازمه .

أو کان اللّازم غیر البیّن ؛ أی ما لا یلزم تصوّر اللّازم کذلک أیضاً .

والظاهر أنّ المقصود فی العقلی هنا هو البیّن بالمعنی الأعمّ کما لا یخفی .

أو کان الاقتضاء بمعنی المقدّمیّه، وهو علی وجهین:

تارهً: کون عدم وجود الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر .

واُخری: أن یکون وجود الضدّ مقدّمه لعدم الضدّ الآخر .

۴ - الضدّ: کما أنّ المقصود من لفظ الضدّ قد یکون هو الضدّ العام ، وقد یکون الضدّ الخاصّ . والضدّ العام یتصوّر علی وجهین :

تارهً: بمعنی ترک الشیء کما هو المشهور منه .

واُخری : أحد الأضداد الوجودیّه لا بعینه .

والمراد من الضدّ الخاصّ هو أحد الأضداد الوجودیّه علی نحو التعیین کالأکل والشرب وغیرهما بالنسبه إلی الصلاه .

فالضدّ الذی وقع فیه النزاع کثیراً، کان فی أحد من الأمرین من الضدّ العام بمعنی الترک ومن الضدّ الخاصّ .

فالأقوال فی الأوّل منهما تکون خمسه :

قولٌ: ینفی الاقتضاء رأساً، وهذا هو صریح العضدی والحاجبی والمنسوب إلی العمیدی وجمهور المعتزله، وکثیر من الأشاعره .

والثانی: الاقتضاء علی وجه العینیّه، علی معنی أنّ الأمر بالشیء والنهی عن

ترکه عنوانان متّحدان ممتازان بحسب المفهوم .

والثالث: الاقتضاء علی وجه التضمّن بأن یکون الأمر بالشیء متضمّناً لطلب الفعل ، مع المنع من الترک .

والرابع: الالتزام اللفظی، أی لفظ الأمر یدلّ بالملازمه علی النهی عن ترکه .

والخامس: الالتزام العقلی أی هو یحکم بذلک بعد ورود الأمر، کما سیتّضح لک تفصیل ذلک لاحقاً.

أقول: إذا عرفت الاُمور الخمسه المتقدِّمه، فلنشرع فی أصل المسأله، ونقول :

کلامنا فی الضدّ یکون فی مقامین :

تارهً : فی الضدّ الخاصّ .

واُخری : فی الضدّ العام .

والمراد من الخاصّ هنا، هو أحد الأضداد الوجودیّه تعییناً ، أو الجامع بینها لا بعینه الذی قد عرفت أنّه قد یسمّی بالضدّ العام .

***

الکلام فی المقام الأوّل: فقد استدلّ جماعه علی الاقتضاء فی الضدّ الخاصّ بأحد معنییه بوجهین :

الوجه الأوّل : أنّ ترک أحد الضدّین یکون مقدّمه للضدّ الآخر ، فإذا کان أصل الضدّ واجباً، فمقدّمته - وهو ترک الضدّ - أیضاً واجب، لأنّ مقدّمه الواجب واجبه ، فإذا کان الترک واجباً فالفعل لا محاله یکون محرّماً ، وهذا معنی النهی عن الضدّ.

ویمکن أن یوجّه الاستدلال بأحسن من ذلک بأن یُقال :

إنّ العلّه التامّه لوجود شىء لا تتحقّق إلّا بعد تحقّق مقتضاها وشرائطها وعدم مانعها ، وكان الاقتضاء حينئذٍ مؤثّراً فى التأثير فى المقتضى ، والشرط مصحّحاً لتأثير الفاعليّه فى اقتضائه ، وعدم المانع هو الذى له دخل فى فعليّه تأثير المقتضى ، فإذا حصلت تلك الثلاثه ، فالعلّه التامّه تؤثّر فى المعلول وتوجده . وأمّا بانتفاء إحدى هذه الثلاثه فيزول التأثير .

إذا عرفت ذلك، ثبت أنّ عدم الضدّ المسمّى بعدم المانع يعدّ من مقدّمات وجود الضدّ ، لأنّ كلّ منهما يكون مانعاً عن الآخر، وإلّا لم يكن بينهما تمانع وتضادّ .

وأمّا وجوب مقدّمه الواجب، فقد مضى بحثه فى البحوث السابقه فلا نعيد . فإذا كان الترك واجباً فيكون ترك هذا الترك المسمّى بفعل الضدّ حراماً ، فهذا معنى قولنا إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه ، فبوجوب الإزاله تحرم الصلاه، والنهى فى العباده موجب لفسادها ، وهذا هو المطلوب .

أقول: ولكن الاستدلال بكلتا مقدّمتيه ممنوعه . وأُجيب عنهما وهو المستفاد من حاصل كلام صاحب «الكفايه» قدس سره :

أوّلاً : أنّ مجرّد استحاله الاجتماع فى الضدّين فى موضوع واحد، لا يوجب التمانع بينهما، بأن يعدّ كلّ منهما مانعاً عن الآخر ليكون عدم كلّ واحد منهما مقدّمه لوجود الآخر ، لأنّ المانع والممنوع أيضاً يستحيل اجتماعهما، مع عدم كون الضدّ من المانع الذى لابدّ من عدمه مقدّمه لوجود الضدّ، إذ لا منافاه بين أحد المعنيين وما هو نقيض الآخر وبديل له يعدّان فى مرتبه واحده .

وفيه: الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب، لوضوح أنّ وقوع التضادّ بين

الأمرين، واستحاله اجتماع كلٍّ مع الآخر كان من جهه وجود التمانع بينهما ، إذ من الواضح أنّ المانع والممنوع أيضاً لا يمكن اجتماعهما ، فنفى التمانع بينهما ليس بمتين .

فالأولى فى الجواب أن يُقال : إنّا لا نسلّم أنّ كلّ مانع وممنوع لابدّ أن يكون عدم أحدهما متقدِّماً على الآخر فى جميع الموارد ، بل إذ ينقسم التمانع إلى قسمين :

۱ - ما يكون عدم ذلك المانع مقدّمةً لوجود شىء لو سلّمنا تقدّمه فى أصله .

۲ - ما يكون التمانع بينهما من جهه استحاله وجودهما معاً، من دون أن يكون له تقدّم فى أحدهما على الآخر ، نظير التمانع الموجود بين الضدّين ، بل وهكذا بين النقيضين حيث لا تقديم لأحدهما على الآخر ، بل يكون وجود أحد الضدّين وأحد النقيضين فى مرتبه عدم الضدّ الآخر ، وبديل النقيض الآخر مع وجود التمانع فيهما .

مع أنّ التأمّل فى التمانع ربما يمكن أن يوصلنا إلى أنّا لا ـ نسلّم كون عدم المانع مقدّماً على وجود الممنوع رتبةً أصلًا ، بل مقتضى التمانع ليس إلاّ ـ استحاله الاجتماع فى زمان واحد ومحلّ فارد ، فلا غرو بالالتزام بأنّ المتضادّين بينهما تمانع من دون لزوم أن يكون أحدهمامتقدّماًعلى الآخر،ولعلّه مرادصاحب «الكفايه» من إنكار أصل لزوم تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر ، واعتبارهما فى مرتبه واحده، إذ لا يكون ذلك مقتضى التمانع لا إنكار أصل التمانع .

وثانياً : قد اُجيب عن الاستدلال بأنّ الوجدان حاكم بأنّه مهما حصل له

الإراده لإتیان ضدّ وهو المأمور به یحصل له فی هذا الزمان إراده ترک ضدّه، أی المکلّف فی زمان إراده إتیان إزاله النجاسه عن المسجد، یحصل بها ترک إتیان الصلاه ، فیکون الإزاله وترک الصلاه معاً معلولین لعلّه واحده، وهی الإراده من دون تقدّم لأحدهما علی الآخر حتّی یکون مقدّمه له ، وکذلک الأمر فی النقیضین حیث أنّه فی زمان إراده وجود النقیض، یحصل له ترک الآخر أی بدیله وهو عدمه فی عرض واحد، من دون تقدّم لأحدهما علی الآخر ، مع أنّه لو کان التقدّم فیه مفروضاً لما أمکن أن یکونان معلولین لعلّه واحده، لاستحاله انفکاک أحد المعلولین عن علّته ولو بلحظه .

وثالثاً : أنّه لو کان التنافر والتعاند بین وجود الضدّ وعدم الآخر مستلزماً لتقدّم عدم الضدّ علی وجود الضدّ، من جهه تقدّم عدم المانع علی وجود الممنوع ، فلابدّ من الالتزام أیضاً بأنّ وجود أحد الضدّین یکون مقدّماً علی عدم الضدّ الآخر ؛ لأنّ التعاند والتنافر إن کان موجوداً کان من الطرفین ، والالتزام بجوازه یستلزم أمراً محالاً ؛ لأنّ معناه حینئذٍ أن یکون شیء واحد من جهه فی مرتبه سابقه ، واُخری فی مرتبه لاحقه ؛ لأنّ وجود الضدّ بما أنّه معلول لابدّ أن یکون فی رتبه متأخّره عن عدم الضدّ الذی کان فی رتبه عدم المانع الذی کان سابقاً ، وبما أنّ وجود الضدّ یکون مقدّماً علی عدم الضدّ لأجل المطارده ، فلابدّ أن یکون فی رتبهٍ سابقه . وکیف یمکن فرض وجود شیء فی رتبتین متفاوتتین سابقاً ولاحقاً ، وهو أمرٌ مُحال ، فلابدّ أن یکون کلاهما فی عرض واحد ومرتبه واحده، حتّی لا یوجب هذا الإشکال .

ورابعاً : أنّه لو کان وجود الضدّ - وهو الإزاله - موقوفاً علی عدم الضدّ

الآخر، من باب توقّف وجود المعلول على عدم المانع ، فيلزم أن يكون عدم الضدّ الآخر أيضاً موقوفاً على وجود الضدّ وهو الإزاله، من جهه توقّف عدم كلّ شيء على وجود المانع لذلك الشيء . وهذا هو الدور المحال، لأنّه يلزم أن يكون الشيء الموقوف عليه موقوفاً على شيء آخر ، وهذا هو الذى استشكله المحقّق السبزوارى قدس سره ونقله صاحب «الكفايه» عنه، وتبعه عليه المتأخّرين فى كتبهم .

أقول: ولكن قد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق الخوانسارى قدس سره ، وأيّده وأكّده صاحب «الكفايه» قدس سره وحاصله :

إنّ التوقّف وإن كان من الجانبين إلاّ أنّه فرق بينهما ، إذ التوقّف من جانب وجود الضدّ وهو الإزاله على عدم الصلاه فعليّ ، لأنّ توقّف وجود كلّ معلول على عدم المانع يكون فعليّاً ؛ لأنّ عدم المانع إنّما يكون مرتبه بعد تماميّه وجود المقتضى والشرط، فهو يكون فعليّاً ، هذا بخلاف التوقّف من جانب العدم إذ هو تقديرى، بمعنى أنّه لو فرض ثبوت المقتضى فى الضدّ مع بقيّه شرائطه غير عدم المانع، كان عدمه حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ ومتوقّفاً عليه ، ولعلّ فرض وجود المقتضى لذلك الضدّ مع وجود هذا الضدّ مُحال ، إذ ليس المقتضى لذلك الضدّ كالصلاه مثلاً إلاّ الإراده، وإراده الصلاه مع وجود الإزاله المضادّه لها ممّا لا يجتمعان ، فإنّ وجود الإزاله فرع الإراده المتعلّقه بها ، ومع وجود الإراده المتعلّقه بها وتحقّقها فى الخارج، كيف يعقل تحقّق وجود الإراده المتعلّقه بالصلاه؟

لا يُقال: هذا إنّما يصحّ إذا كانت الإراده من شخص واحد، إذ لا يعقل تعلّق الإرادتين عن شخص واحد إلى أمرين متضادّين فى عرض واحد، بخلاف ما لو كان فى الطول، حيث أنّه ممكن كما لو تعلّقت إرادته إلى حركه شيء فى زمان

وإرادته إلى سكونه فى زمان آخر .

وأمّا تعلّقهما إلى الحركه والسكون فى عرض واحد فمحال ، وهذا بخلاف ما لو كانت الإراده منتسبةً إلى شخصين ، فحينئذٍ كما يصحّ تعلّق إراده كلّ واحدٍ منهما بالحركه والسكون فى الطول وفى الزمانين ، هكذا يصحّ تعلّقهما إلى كلّ منهما فى زمان واحد وعرض فارد ، فإذا أراد أحدهما حركه شىء مثلاً والآخر سكونه، فالمقتضى لكلّ من الضدّين موجود ، فإذا تحقّق أحد الضدّين لغلبه الإراده المتعلّقه به، كان عدم ذاك الضدّ حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ لا إلى فقد المقتضى ، فيعود المحذور وهو الدور .

لأنّه يُقال: هاهنا أيضاً مستند عدم ذاك الضدّ إلى عدم قدره المغلوب فى إرادته، إذ القدره هى شرط فى تحقّق المراد ، لوضوح عدم معقوليّه تعلّق الإراده بشىء لا يكون مقدوراً ، فالشىء المغلوب الذى كان متعلّقاً لإراده الشخص يكون معدوماً ، لا لأجل وجود المانع ، بل لأجل فقدان شرطه وهو القدره .

وبعباره أُخرى : أنّ عدم الضدّ حينئذٍ إنّما هو من جهه نقصان المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الضدّ، الذى كان متصوّراً ، فالتوقّف من هذا الطرف وهو طرف العدم منتفٍ رأساً ، فالتوقّف دائماً يكون من طرف واحد، وهو طرف الوجود لا فى الطرفين حتّى يلزم الدور ، بل قد يمكن دعوى استحاله انتهاء عدم وجود الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر ، لأنّ الانتهاء منوط لتحقّق الإراده إلى عدم هذا الضدّ، مع وجود الإراده إلى وجود الضدّ الآخر .

وجه الاستحاله: ما عرفت من أنّه لو كانت من شخص واحد كانت استحالته من جهه عدم إمكان تعلّق الإراده إلى أمرين متضادّين فى عرضٍ واحد وإن كانت

من شخصين، وإن كان من جهه أصل التعلّق غير مستحيل ، إلاّ أنّ شرط الإراده - وهو القدره على المتعلّق للمغلوب - مفقود. ففى كلا الموردين يكون مستند العدم فى الضدّ الآخر منتهياً إلى فقدان المقتضى ، أو إلى نقصانه ، كما فى الثانى، لا إلى وجود المانع حتّى يستلزم الدور كما لا يخفى .

هذا غايه الكلام فى التفصّى عن إشكال الدور .

ولكن يمكن الإشكال على هذا التفصّى بوجهين :

أحدهما : لصاحب «الكفايه» وتبعه كثير من الاُصوليّين، وذكروه فى كتبهم ، وهو أنّ التفصّي عن الدور وإن كان قد ارتفع بكون التوقّف من طرف الوجود فعليّاً، ومن طرف العدم تقديريّاً ، ولكن مجرّد التوقّف التقديرى من طرف العدم، ممّا يوجب بقاء ملاك الدور، وهو تأخّر الشىء عن نفسه برتبهٍ، حيث أنّ وجود أحد الضدّين متوقّف فعلاً على عدم ذاك الضدّ المتأخّر عنه برتبه، لتأخّر المعلول عن العلّه رتبهً ، وعدم ذاك الضدّ حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضدّ ؛ أى على فرض كون المقتضى له موجوداً فهو متأخّر عن وجود هذا الضدّ برتبهٍ ، فوجود هذا المعنى يستلزم تقدّم الشىء على نفسه ، ووجود الشىء فى زمان واحد فى رتبتين من المتأخّر والمتقدّم، ممّا يقتضى تحقّق ملاك الدور وهو مستحيل، كما لا يخفى .

ثمّ قال صاحب «الكفايه» بعباره اُخرى: أنّ المتفصّي لو منع حتّى عن صلوح هذا الضدّ - لاستناد عدم ذاك الضدّ إليه ، بدعوى أنّ صدق القضيّه الشرطيّه كقولك لو كان المقتضى لذلك الضدّ موجوداً لاستند عدمه إلى وجود هذا الضدّ - لا يقتضى صلاحيّه هذا الضدّ لاستناد عدم ذاك الضدّ إليه، لعدم اقتضاء صدق القضيّه الشرطيّه صدق طرفيها، كما لا يقتضى صدق قوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللّه»

لَفَسَدَتَا»(۱) صـدق طرفيهـا . فهـذا مسـاوقٌ لمنع مـانعيّه الضـدّ من أصـلها ولو شأناً، وهو يوجب عـدم التوقّف رأساً ولو من طرف الوجود ، إذ لا وجه لتوقّف وجود هـذا على عـدم ذاك إلاّ مانعيّه ذاك ، فإذا منع مانعيّه الضـدّ، فلا وجه لتوقّف وجود هـذا على عدم ذاك أيضاً .

ولقد أجاب الشيخ الأعظم فى «تقريراته» عن التفصّى بوجهٍ آخر:

(بأنّ التقريب الذى ذكره المحقّق الخوانسارى وإن كان يندفع به الدور، إلاّ أنّه ينفى التوقّف من الطرفين رأساً ، فإن توقّف وجود أحـد الضدّين على عدم الآخر، ليس إلاّ لأجل علّيه وجود ذاك الضدّ لانتفاء هذا الضدّ ، فإنّ مقدّميّه عدم ذاك الضدّ جاءت من قبل ذلك ، فإذا منع الخصم اسـتناد عدم أحد الضدّين إلى وجوب الآخر، ونفى علّيه أحد الضدّين لعدم الآخر، فحينئذٍ لم يتوقّف وجود هذا على عدم ذاك، كما لم يتوقّف عدم ذاك على وجود هذا) ، انتهى كلامه على ما حكى عنه(۲) .

وفيه: ولكن الإنصاف أنّ كلام الشيخ لا يخلو عن إشكال :

أوّلاً: لأنّ الخصم لم يفرض وجه توقّف وجود الضـدّ على عـدم الضـدّ الآخر، كون ضـدّ الآخر علّه لانتفاء هذا الضدّ، لوضوح أنّ الصـلاه بنفسـها لو كانت علّه لانتفاء الإزاله، لزم منها حينئذٍ أن تكون مقدّمه على عدم الضدّ ، وهو لا يناسب مع كونه متأخّراً عن عدم الضدّ الذى فرض كونه من قبيل عدم المانع .

وثانياً : أنّ العلّه لانتفاء الضدّ – وهى الإزاله – كانت هى الإراده المتعلّقه

۱- سوره الأنبياء ، الآيه : ۲۲ .

۲- مطارح الأنظار : ص۱۱۳ .

بالصلاه لا نفسها .

وبالجمله: فجوابه لا يخلو عن مسامحه، كما لا يخفى .

وثانيهما : نحن نردّ على التفصّى المذكور، ونقول أوّلاً:

لا قدره لذاک التفصّى برفع إشكال الدور، ولا يكون التوقّف من الطرف الآخر هو عدم الضدّ لو سلّمنا وجوده إلّا فعليّاً .

توضيح ذلک : أنّ وجود الضدّ وهو الإزاله كما كان وجه تحقّقها هو وجود المقتضى، وهو الإراده، ووجود شرطه وهو القدره فى الإراده، وعدم تحقّق المانع، بحيث لو فقد أحد هذه الاُمور لفقد تحقّق وجود الضدّ ، هكذا يكون فى طرف عدم الضدّ، حيث أنّ عدمه متوقّف على عدم وجود المقتضى، وعدم وجود شرطه وهو القدره، ووجود المانع ، ومن المعلوم أنّ صدق المانعيّه بالفعل على وجود الضدّ وهو الإزاله، لا يتحقّق إلّا أن يكون وجود المقتضى وشرطه موجوداً، وإلّا لما صدق المانعيّه فعلاً .

وعليه فلا- فرق فى طرفى الوجود والعدم ، إلاّ- أنّ الفرق بينهما من حيث الوجود والعدم حيث أنّ الوجود يحتاج فى وجوده إلى تحقّق المقتضى ووجود الشرط وفقد المانع ، ولذلک كان فعليّاً، بخلاف طرف العدم حيث أنّ تحقّقه لا يكون إلّا بتحقّق أحد الاُمور الثلاثه من فقد المقتضى أو فقد الشرط أو وجود المانع، لا بتحقّق اثنين منهما أو الثلاثه ، فلذلک يطلق عليه التقديرى ، وإلّا كفى فى صحّه إثبات انتساب وجود المانع وصحّه إسناده إليه، مجرّد فرض وجود المقتضى ووجود الشرط، وكان العدم حينئذٍ مستنداً إلى وجود المانع . فعلى هذا يكون الاستناد فعليّاً كما كان كذلک فى طرف الوجود .

وبالجمله: فالأولى والأحسن فى الفرار والتفصّى عن الإشكال إنكار أصل المقدّميه بين أحد الضدّين وعدم الآخر من الجانبين، كما لا يخفى ، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّه على فرض ثبوت المقدّميّه من الطرفين، فلابدّ أن نلاحظ الوجود فى كلّ واحد من الجانبين، حيث أنّ وجوده - أى وجود الإزاله - متوقّف على عدم الصلاه ، فلازمه كون وجود الصلاه أيضاً موقوفاً على عدم الإزاله ، لا ملاحظه التوقّف فى عدم الصلاه مع وجود الإزاله، حتّى يقال إنّه تقديرى ؛ لأنّ العدم ليس بشىء حتّى يلاحظ فيه التوقّف على وجود الإزاله ؛ فيكون عدم الشىء هنا عدماً بالسلب التحصيلى لا بالعدم المحمولى ولا المعدولى ، فلا يصحّ أن يقال بأنّ العدم هنا ثابت بل العدم هنا بمعنى أنّه ليس بشىء، وليس له حظّ من الوجود ، فالتوقّف إن لزم تحقّقه لابدّ من أن يكون بين الضدّين بحسب وجودهما إذا لوحظ مع الآخر ، لا أن يكون ملحوظاً بين الوجود والعدم ، فإذن يرجع الكلام إلى أنّ التوقّف حينئذٍ مستلزم لثبوت الدور وهو محال، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ العدم لو لم يكن بشىء أصلاً، فكما لا يقع موقوفاً فلا يقع موقوفاً عليه ، فكيف يصحّ أن يُقال : بأنّ وجود الإزاله موقوف على عدم الصلاه كذلك يقال فى عكسه، إذ الأعدام سواءً كانت مطلقه أو مضافه لا تكون من الاُمور الحقيقيّه والواقعيّه ، بل هى معدوده من الاُمور الذهنيّه الاعتباريّه فلا تقارن ولا تأخّر ولا تقدّم فيها ، فعليه لا يصحّ ما فى «الكفايه» من ملاحظه كمال الملائمه بينه وبين وجود الضدّ ، ولابدّ أن يجامع معه لتقارنهما، وقد عرفت ممنوعيّته.

وأمّا إذا لم نقل بالتوقّف ، فيصحّ أن يُقال :

إنّ التزاحم بين الضدّين كان من جهه كون المقتضى فى أحدهما مزاحماً مع

المقتضى فى الآخر، بحيث يمنع عن تأثيره ، إلاّ أن يكون المانع نفس وجود الضدّ، مثلاً يكون شدّه الشفقه على الولد الغريق وكثره المحبّه له، تمنع عن أن يؤثّر ما فى الأخ الغريق من المحبّه والشفقه لإراده إنقاذه لأجل المزاحمه فينقذ الولد دونه .

فظهر ممّا ذكرنا، أوّلاً : أنّ العدم المنتسب إلى الضدّ ليس بشىء، حتّى يُقال بأنّه كان فى رتبه وجود الضدّ أم لا .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ له حظّ من الوجود - كما لا يبعد ذلك هنا، لأنّ عدم المانع جزءٌ من العلّه برغم أنّ الصحيح كون وجوده مانعاً - فيُقال حينئذٍ بما التزم به المحقّق الخراسانى من : (أنّ عدم الضدّ الملائم للشىء المناقض لوجوده المعاند لذاک، لابدّ أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه) ، بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه .

أقول: ومن هنا ظهر أيضاً فساد ثلاثه أقوال، وصحّه قول واحد :

وأمّا القول الصحيح فهو عدم التوقّف رأساً من الطرفين، فهو موافق لرأى كثير من الاُصوليّين من المتأخّرين كما عليه الخراسانى، والشيخ الأعظم والنائينى والعراقى والبروجردى والحكيم والبجنوردى وغيرهم ، وكان جيّداً عندنا .

وأمّا الأقوال الفاسده، وهو القول بالتفصيل الذى التزم به المحقّق الخوانسارى بأن يكون التوقّف فى طرف رفع الضدّ الموجود، حيث يكون متوقّفاً عليه لوجود الضدّ الآخر ، هذا بخلاف عدم الضدّ المعدوم حيث لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ ؛ لإمكان ارتفاع الضدّين ، فعدميّه الضدّ المعدوم لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ الآخر، ببيان أنّ المحلّ لا يخلو :

إمّا أن يكون خالياً عن كلا الضدّين، أو مشغولاً بأحدهما .

فعلى الأوّل: فحيث وجد المقتضى وشرطه ولأيّهما وجد بلا إشكال، فلا يكون حينئذٍ وجود ذلك الحاصل متوقّفاً على عدم ذلك الآخر ، فلا توقّف فى هذه الصوره أصلاً من الطرفين ، فالتفصيل المنسوب إليه يكون بين وجود أحد الضدّين ، فالتوقّف من طرف عدم الضدّ الموجود فيه موجود كما سيشير إليه بقوله : (وعلى الثانى وإلاّ فلا توقّف رأساً) .

وعلى الثاني: فلا إشكال فى أنّه مع وجود الضدّ لا يقبل الآخر فى عرضه ، لعدم قابليّه المحلّ لعروض كلا الضدّين ، فلا محاله يتوقّف وجود الضدّ الآخر على ارتفاع هذا الضدّ الموجود ، فهذا هو التفصيل المنسوب إلى المحقّق ، بل ربما ينسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره ، هذا .

وقد ذكر صاحب «المحاضرات» وجه فساده بقوله:

(إنّ صحّه هذا التفصيل منوطٌ إلى أنّ الأشياء فى بقائها محتاجه إلى العلّه، كما تحتاج فى حدوثها إليها أم لا؟

إن قلنا بعدم الاحتياج فى البقاء، فيصحّ هذا التفصيل، وإلاّ فلا .

ثمّ قال فى توضيحه : بأنّ الحادث إذا كان فى بقائه غير محتاج إلى المؤثّر، كان وجود الحادث المستغنى عن العلّه مانعاً عن حدوث ضدّه ، فلا محاله يتوقّف حدوث ضدّه على ارتفاعه .

وأمّا إذا كان الحادث محتاجاً فى بقائه إلى المؤثّر :

فإن لم يكن لضدّه مقتضٍ، فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه .

وإن كان له مقتضٍ ولم يكن شرطه متحقّقاً، فعدمه يستند إلى عدم شرطه.

وإن كان شرطه أيضاً موجوداً ، ومع ذلك كان معدوماً، فهو مستند إلى وجود

مقتضی البقاء المانع من تأثیر مقتضی ضدّه، إذ لا فرق بین الضدّ الموجود وغیر الموجود فی أنّ وجود الشیء لا یتوقّف علی عدم ضدّه ، بل یتوقّف علی عدم مقتضی ضدّه، إذا کان مقتضی الشیء وشرطه موجوداً فی الخارج .

إلی أن قال بعد تفصیلات کثیره : وعلی ضوء هذا البیان قد اتّضح أنّه لا فرق بین الضدّ الموجود والضدّ المعدوم ، فکما أنّ الضدّ المعدوم یحتاج فی حدوثه إلی سبب وعلّه ، کذلک الضدّ الموجود یحتاج فی وجوده فی الآن الثانی والثالث وهکذا إلی سبب وعلّه ، ولا یستغنی عنه فی لحظه من لحظات وجوده، ونسبه حاجه الضدّ الموجود فی بقائه إلی السبب والعلّه والضدّ المعدوم فی حدوثه إلی ذلک علی حدٍّ سواء) ، انتهی موضع الحاجه(۱) .

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال :

أوّلاً: لأنّه إذا فرض کون حدوث کلّ حادث یحتاج إلی سبب وعلّه، بلا فرق من تلک الناحیه من کون الحادث بعد حدوثه محتاجاً إلی العلّه أو مستغنیاً عنها ، فی أنّ حدوث الضدّ المعدوم یحتاج فی حدوثه إلی وجود المقتضی ، ومن المعلوم أنّه مع وجود المقتضی للضدّ الموجود ولو باقتضائه حدوث بقائه إلی أن یأتی اقتضائه عدمه ، فلا یعقل تعلّق الاقتضاء بضدّه أیضاً، لعدم إمکان الجمع بین الاقتضائین حدوثاً وبقاءاً .

ومن هنا ظهر فساد کلامه القائل : (وإن کان له مقتض ولم یکن شرطه متحقّقاً، فعدمه یستند إلی عدم شرطه)، لما قد عرفت من عدم إمکان تحقّق

۱- محاضرات للمحقّق الخوئی : ج۳ / ۲۸ - ۳۱ .

المقتضی لضدّ الآخر حتّی تصل النوبه إلی عدم الشرط أو إلی وجود المانع إذا کان مقتضی الضدّ الموجود موجوداً، سواءً کان حدوثاً أو بقاءً .

غایه الأمر ، ففی الحدوث یکون أثر التمانع حاصلاً لقیام المقتضی الذی أثره، وهو وجود الضدّ وإن لم یکن السبب بنفسه حاصلاً لو سلّمنا صحّه کلامه . فإمضائه لهذا التفصیل علی هذا التقدیر، لیس علی ما هو علیه، کما لا یخفی .

مع أنّه یرد علیه ثانیاً : بعدم إمکان جریان هذا المعنی فی الاُمور الإرادیّه، لأنّ الفعل الإرادی لا یکون إرادیّاً إلّا مع بقاء الإراده ، فعلی هذا کیف یمکن الجمع بین تعلّق الإراده إلی وجود الصلاه المقتضی لاعدام عدم الصلاه ، وبین تعلّق الإراده إلی وجود الإزاله المقتضی لاعدام عدم الإزاله ، فکما لا یمکن الجمع بین الضدّین، هکذا لا یمکن الجمع بین المقتضیین .

وبالجمله: فظهر ممّا ذکرنا استحاله ذلک الجمع، سواءً کان المکان خالیاً عن أحد الضدّین أو کان مشغولاً بأحد الضدّین ، وأنّه لیس فی البین توقّف ومقدّمیّه أصلاً .

کما ثبت من خلال ما ذکرناه إنّه لا یصحّ أن یُقال : بأنّ أحد الضدّین یعدّ مانعاً للضدّ الآخر ، لأنّ وصف المانعیّه یتحقّق بعد وجود الاقتضاء لکلیهما والشرط کذلک ، مع أنّک قد عرفت استحالته .

هذا تمام الکلام فی قول المحقّق الخوانساری وجوابه .

وأمّا القول الثانی: الذی کان مثله فی الفساد هو کون التوقّف من الطرفین ، وهذا هو الذی نسب إلی الحاجبی والعضدی وقد عرفت فساده ممّا سبق ، فلا نعید .

وأمّا القول الثالث: وهو الالتزام بمقدّميّه عدم أحد الضدّين لوجوب الآخر دون العكس ، وهذا هو الذى يُنسب إلى المحقّق القمّى، وصاحب الحاشيه والسبزوارى وغيرهم ، وقد عرفت فساده.

وأمّا القول الرابع: وهو المنسوب إلى الكعبى، وهو القول بمقدّميّه الوجود للعدم دون العكس ، وعلى ذلك ابتنى نفى المباح فى الخارج ، لأنّ أحد الأضداد الخاصّه الخارجيّه تكون مقدّمه للتروك الواجبه، كترك الزنا وترك الخمر وترك القمار ونحو ذلك ، فإذا وجب أحد هذه التروك للنهى عن فعلها، وجب فعل أحد الأضداد الخاصّه مقدّمه للترك الواجب ، فإذاً لا مباح فى البين .

وجه الفساد: – مضافاً إلى ما عرفت من إنكار المقدّميّه والتوقّف – أنّ مقدّمه الواجب ليست بواجبه كما قد مضى بحثها، فضلًا عن عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، خصوصاً عن مثل هذه الأضداد الخاصّه، كما لا يخفى .

وأمّا وجه عدم التوقّف: لوضوح أنّ ترك الحرام لا يتوقّف على فعل وجودى، وهو المسمّى بالضدّ ، بل يتوقّف على الصارف عنه ، والفعل لا يكون إلّا من المقارنات إن سلّمنا كون ترك الحرام الذى هو أمرٌ عدمىّ أيضاً شيئاً ، وإلّا كان التعبير بالتقارن أيضاً مسامحه .

قال المحقّق النائينى: (نعم لا مضايقه فى وجوب الفعل إذا توقّف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقّف بقاء الصارف عن الزنا على الخروج عن الدار، بحيث لولاه لوقع فى الزنا ، فالالتزام بوجوب الخروج فى مثل هذا الفرض لا محذور فيه، ولا يلزم نفى المباح رأساً ، مع أنّه يمكن المنع حتّى فى هذا الفرض، لأنّ الصارف لم يكن واجباً شرعاً حتّى يجب ما يتوقّف عليه ، بل هو فى مرحله الامتثال الذى

يكون الحاكم به العقل ، فتأمّل جيّداً) ، انتهى كلامه(١) .

ولكن نقول : بأنّ وجوب الصارف أيضاً متوقّف، مع الالتزام بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهى عن ضدّه ، والنهى عن الشيء مقتضٍ للأمر بضدّه ، ولو بضدّه العام وهو الترك والفعل ، واُريد من الترك الصارف المعدود أمراً وجوديّاً ، مع أنّه بنفسه أوّل الكلام لإمكان الالتزام بأنّه ليس فى الأحكام إلّا ما يشمله الدليل بلسانه بخصوصه من الوجوب والحرمه، سواءً تعلّق بالفعل أو بالترك وطرفه الآخر من الحكم ليس بحكم شرعىّ مجعول بواسطه الشرع ، بل حكمٌ مستنبط بواسطه العقل، بأنّ الشيء إذا كان واجباً فتركه يكون حراماً .

وممّا يؤكّد هذا المنع ما عليه طريقه أهل الحقّ من الالتزام بتبعيّه الأحكام الشرعيّه الواقعيّه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه ، فعليه ليس الحكم إلاّ ما يقتضيه متعلّقه ، فإذا كان ذا مصلحه لازمه، فالحكم وجوبى لا غير ، وإن كان ذا مفسده فالحكم تحريمى لا غير، وهكذا . فالالتزام بالوجوب أو الحرمه لسائر الأشياء فى متعلّقه، حتّى يُقال باستلزامه انتفاء المباح رأساً كما قاله الكعبى ، بعيدٌ عن الصواب بمراتب عديده، كما لا يخفى .

هذا كلّه بناءاً على أنّ مختار الكعبى لنفى المباح، كان مبتيّاً على مقدّميّه الأفعال الخارجيّه لترك الحرام .

ولكن قد توهّم بعض كصاحب «المحاضرات» تبعاً لصاحب «المعالم» كون وجه مختاره (هو الالتزام بالملازمه والتلازم بين أحد الأفعال الخارجيّه مع ترك

١- فوائد الاُصول : ج ١ / ٣١٢ الطبع الجديد .

الحرام، فتدخل فی المسأله القادمه والتی تبحث عن کون وجه القائلین بکون الأمر بالشـیء مقتضیاً للنهی عن الضدّ من باب لزوم الموافقه بین الحکمین فی المتلازمین ؛ یعنی إذا کان أحـد الضـدّین کالإزاله واجباً، فترک الصـلاه الـذی هو ضـدّ آخر یکون لا محاله واجباً، وإلاّ لزم الاختلاف فی الحکمین المتلازمین، وهو غیر جائز) ، انتهی حاصل کلامه(۱) .

أقول: الإنصـاف عـدم تمامیّه هـذا التوهّم ؛ لأنّ کثیراً من الاُصولیّین من المتقـدّمین وغیرهم ینسـبون ذلک إلی الکعبی من طریق المقدّمیّه دون الملازمه ، فالأولی هنا ترک تعرّضه فعلًا وتوجّه الکلام إلی غیره، لأنّه سیأتی ذکره لاحقاً .

هذا تمام الکلام فی محذور المقدّمیّه لأحد الضدّین علی الآخر، وجوداً کان أو عدماً .

هـذا، ونوجّه الکلام حینئذٍ فی محـذور إثبات المقـدّمیّه لترک الضدّ لوجود ضدّ آخر، مضافاً إلی ما عرفت من المحاذیر السابقه المـذکوره فی تضـاعیف کلماتنا ، فإنّ أساس الأمر فی المقام مبنیٌّ علی الفرق بین الـدفع والرفع، واعتبار المقـدّمیّه ثابته فی الرفع بأن یکون وجود الضـدّ متوقّفاً علی رفع الضدّ بخلاف حال الدفع حیث لا یکون وجود أحدهما متوقّفاً علی عدم الآخر ، ولا عدم الآخر متوقّفاً علی وجود الآخر ، حیث قد تعرّض تفصیله المحقّق الحائری فی «الدرر» ، فنکتفی بذکره .

قال المحقّق الحائری: فی معرض استدلاله لدفع هذا القول :

۱- محاضرات الاُصول : ج۳ / ۳۵ .

(بأنّ الالتزام بذلک مستلزمٌ مضافاً إلی الدور المتقدّم بحثه، لمحذورین آخرین ، لا بأس بالتعرّض إلیهما بتوضیحٍ منّا :

أحدهما : أنّه إذا ثبت التوقّف من جانب ترک الضدّ ووجود الضدّ الآخر ؛ أی کان وجود الضدّ المعدوم موقوفاً علی ترک الضدّ الموجود، استلزم ذلک أن یکون ترک وجود الضدّ الموجود موقوفاً علی وجود الضدّ الآخر المعدوم ، مع أنّه خلف ؛ حیث فرض الخصم خلافه .

بیان ذلک : إذا فرض کون وجود الضدّ المعدوم متوقّفاً علی ترک ضدّه الموجود، فمقتضی مقدّمیّته لزوم ترتّب عدم ذی المقدّمه، أی عدم وجود الضدّ المعدوم علی عدم المقدّمه، وهو عدم ترک الضدّ الموجود، لأنّه معنی المقدّمیّه والتوقّف ، والمفروض أنّ فعل الضدّ أیضاً متوقّف علی ترک ضدّه الآخر ، ففعل الضدّ متوقّف علی ترک ضدّه، وترک الضدّ متوقّف علی فعل ضدّه، وهو خلف ، فیرجع التوقّف الی الطرفین، فیعود المحذور ، فلا وجه لهذا التفصیل أصلاً .

وثانیهما : أنّه یستلزم محذوراً آخراً، وهو أنّه یوجب أن یکون العدم مؤثّراً فی الوجود ، مع أنّه محال واستحالته من الواضحات ، وإلّا لأمکن انتهاء سلسله الموجودات إلی العدم ؛ یعنی بأن تکون علّه وجود الموجودات هو العدم ، مع أنّه محال قطعاً .

بل یمکن أن یُقال بعدم کون فعل الضدّ أیضاً علّه ومؤثّراً فی ترک ضدّه ، فلأنّه لو کان کذلک لزم مع عدمه وعدم موجود یصلح لأن یکون علّه لشیء، إمّا ارتفاع النقیضین، أو تحقّق المعلول بلا علّه ، أو استناد الموجود إلی العدم .

بیان ذلک : أنّه لو فرض عدم الفعل الذی فرضناه علّهً لعدم الضدّ، وعدم کلّ

شیء من الممکنات، یصلح لأن یکون علّه لشیء، فلا یخلو الواقع من اُمورٍ :

إمّا القول بوجود ذلک الفعل الذی کان عدمه معلولاً أم لا .

فعلی الأوّل: یلزم استناد الوجود إلی العدم ، إذ المفروض عدم وجود شیء فی العالم یصلح لأن یکون علّه .

وعلی الثانی: إمّا أن نقول بتحقّق العدم المفروض کونه معلولاً وعدمه.

فعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین .

وعلی الأوّل یلزم تحقّق المعلول بلا علّه ، وکلاهما مستحیل)(۱) .

أقول أوّلاً: ما ذکروه من التوقّف فی الرفع دون الدفع المستلزم لتلک المحاذیر، إنّما یصحّ فی الضدّین اللّذین لا ثالث لهما ؛ کالحرکه والسکون إن کان السکون أمراً عدمیّاً لا وجودیّاً ، وکالاجتماع والافتراق وهکذا . وأمّا الضدّین اللّذین لهما ثالث أو أزید، فلا معنی للتوقّف فی واحد بعینه ، إلاّ أن یُقال بالتوقّف فیه بمثل ما سبق فی أحد لا بعینه أیضاً ، فالإشکال فی کون الأحد الغیر المعیّن مقدّمه أو علّه کان أقوی .

وثانیاً : أنّه إذا فرض کون فعل الضدّ هو العلّه، فبعدمه قد یمکن أن یُقال بوجود علّه اُخری لإیجاد ما هو المعدوم من الضدّ، والعلّه هی إراده الشخص التی تعدّ أمراً وجودیّاً، فلا یکون الوجود مستنداً إلی العدم حینئذٍ کما لا یخفی .

فظهر أنّ أساس القول بالتوقّف بأیّ قسمٍ یعدّ أمراً موهوناً لا یمکن الاعتماد علیه ، واللّه العالم .

۱- درر الاُصول للمحقّق الحائری قدس سره : ج۱ / ۴۱ الطبع القدیم .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل، فى الاقتضاء القائلين بوجوده فى الضدّ الخاصّ من باب التوقّف والمقدّميّه .

وأمّا الكلام فى الوجه الثانى من الاقتضاء: هو الاستلزام.

بأن يُقال : إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ، من جهه أنّ الضدّين يكونان من قبيل المتلازمين فى الفعل والترك ، ولابدّ من التوافق فى الحكم فى المتلازمين ، فإذا كان أحد المتلازمين محكوماً بحكم من الوجوب أو الحرمه، يلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً محكوماً بما يوافق حكمه ، والملازمه موجوده بين وجود الضدّ وترك الضدّ الآخر، مثل الإزاله وترك الصلاه ، فإذا كانت الإزاله واجبه فلابدّ أن يكون ترك الصلاه أيضاً واجباً، فيكون فعلها حراماً ، وهذا معنى كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضدّه ؛ لأنّه لو لم يكن متوافقاً فى الحكم بين المتلازمين لاستلزم أمراً محالاً ـ وهو التكليف بالمحال ؛ لأنّه يستحيل أن يكون مع وجوب الإزاله المستلزم لترك الصلاه، كون ترك الصلاه حراماً، لعدم قدرته الجمع بين امتثال وجوب الإزاله وحرمه ترك الصلاه .

قال صاحب «فوائد الاُصول»: إنّ الاستلزام فى الضدّين الّذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون يكون هكذا ، بخلاف ما له ثالث كالسواد والبياض ، لإمكان الارتفاع فى كليهما ، فلابدّ أن يكون المفروض فيه هو توافق المتلازمين بين وجود الضدّ وعدم أحد الأضداد، لا عدم وجود ضدّ بخصوصه . هذا ، ولكن لا ملازمه حينئذٍ بين الأمر بالشىء والنهى عن أحد الأضداد .

وفيه: ولكنّ الإنصاف عدم تماميّه كلامه قدس سره ، ولذا لم يذهب إلى هذا التفصيل أحدٌ من الاُصوليّين ، لأنّ الملاک فى هذه الدعوى هو ملاحظه التلازم بين وجود

الضدّ وعدم الضدّ الآخر ، بلا فرق فی هذا التلازم بین کون الضدّ الآخر من الذی له ثالث أو ضدّ لا ثالث له.

نعم ، غـایه الأـمر یکون الفرق بینهمـا من جهه التلازم، حیث یکون التلازم بین الطرفین فی الضـدّین الّـذین لیس لهما ثالث ، أی یکون أحـد الضـدّین مسـتلزماً لعدم الآخر ، وعدم الآخر مسـتلزماً لوجود الضدّ . هذا بخلاف ما له ثالثٌ حیث یکون التلازم فقط بین وجود أحد الضدّین مع عدم الآخر دون العکس ، وهذا ممّا لا أثر له فیما هو المهمّ من مقصدنا، کما لا یخفی .

وبالجمله: فمّما ذکرنا ظهر عدم تمامیّه ما قاله المحقّق النائینی فی «فوائده الاُصول» فی وجه الفرق بینهما بقوله :

(لکن یمکن أن یُقـال فی الضـدّین الّـذین لاـ ثالث لهما - کالحرکه والسکون والاجتماع والافتراق بناءً علی أن یکون السـکون والافتراق وجودیّین - أنّ الأمر بأحد الضدّین یلازم الأمر بعدم ضدّه الآخر ، فإنّ الحرکه وإن لم تکن مفهوماً عین عدم السـکون، ولا الاجتماع عین عدم الافتراق مفهوماً ، إلاّ أنّه خارجاً یکون عدم السکون عباره عن الحرکه، وعدم الافتراق عباره عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفی، وإن کان بحسب العقل لیس کذلک .

إلی أن قال : فیکون حکم الضـدّین الـذین لا ثالث لهما، حکم النقیضـین من حیث أنّ الأمر بأحـدهما أمرٌ لعدم الآخر، وإن کان فی النقیضین أوضح، من جهه أنّ عدم العدم فی النقیض هو عین الوجود خارجاً ولیس الأمر فی الضدّین کذلک ، إلاّ أنّ العرف لا یری فرقاً بینهما، والأحکام إنّما تکون مُنزلّهً علی ما هو المتعارف العرفی .

فدعوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ فيما لا ثالث لهما، ليس بكلّ البعيد .

وأمّا فيما كان لهما ثالث، فالأمر بأحد الأضداد لا عقلاً يلازم النهى عن الأضداد الاُخر ولا عرفاً ، إذ لا يكون (صلِّ) بمعنى لا تبع مثلاً، ولا بمعنى لا تأكل حتّى عند العرف .

وتوهّم: أنّه وإن لم يقتض النهى عن واحد من الأضداد الوجوديّه بخصوصه عرفاً ، إلّا أنّه يقتضى النهى عن الجامع، فيكون ذلك الجامع منهيّاً عنه، فيكون ملاحظه هذا الضدّ المأمور به مع ذلك الجامع، هو حال الضدّين الّذين لا ثالث لهما،

لانطباق الجامع على الأفراد ، فيسرى النهى إليهما . فيصحّ أن يُقال إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ مطلقاً، سواء كان لهما ثالث أم لا .

فاسدٌ أوّلاً : بأنّ الجامع ليس من الاُمور المتأصّله حتّى يتعلّق به التكليف كالكلّى الطبيعى ، بل هو من الاُمور الانتزاعيّه، والنهى عن مثل هذا نهىٌ عن مشأ الانتزاع ، ومنشأ الانتزاع ليس إلّا أحد الأضداد ، قد عرفت لا ملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن أحدهما .

وثانياً : أنّ النهى عن الجامع ليس إلّا بلحاظ مرآتيّته عن الأفراد ، كما أنّ الأمر كذلك ، لأنّ الكلّى مع صرف النظر عن مرآتيّته لا موطن له إلّا العقل ، فلا يتعلّق به أمرٌ ولا نهى، ويمتنع امتثاله، وفى المقام يكون المرئى بذلك الجامع إنّما هو الأضداد الخاصّه، والأمر بالشىء لا يلازم النهى عن شىء منها .

فتلخّص: بأنّه قد عرفت أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن النقيض اللّازم بالمعنى الأخصّ، ويقتضيه بالنسبه إلى الضدّين الّذين لا ثالث لهما باللّازم بالمعنى

الأعمّ، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت . وفى الضدّين الّذين لهما ثالث لا يقتضيه أصلاً .

وأمّا فيما كان بين الشيئين عدم وملكه ، فالظاهر أنّه ملحق بالنقيضين فى الموضوع القابل لهما، حيث أنّ الأمر بأحدهما يلازم النهى عن الآخر باللّزوم بالمعنى الأخصّ ، فالأمر بالعداله يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى) . انتهى كلامه(۱) .

أقول: إنّ فى هذا التحقيق مواضع للنظر:

أوّلاً: بما قد عرفت من عدم التفاوت فى القسمين من الضدّين فى الجهه التى وجدت فيها التلازم، وهو كون الأمر بوجود الضدّ ملازماً للأمر بعدم ضدّ الآخر مشخّصاً فيما لا ثالث لهما ، أو الأمر بعدم أحد الأضداد الخارجيّه فيما له ثالث . غايه الأمر كان التلازم فى القسم الأوّل من الجانبين، أى الأمر بالضدّ مستلزم للأمر بعدم الضدّ الآخر ، والأمر بعدم الضدّ الآخر مستلزم للأمر بوجود هذا الضدّ .

هذا ، بخلاف القسم الثانى، حيث يكون التلازم من جانب واحد، فلا يكون الأمر بعدم أحد الأضداد أمراً بوجود الضدّ لإمكان ارتفاع الضدّين فيه دون سابقه .

وثانياً : أنّ ما قاله المحقّق بأنّ (عدم الضدّ فى القسم الأوّل يكون هو الضدّ خارجاً وإن تغاير مفهوماً ، كما أنّ النقضين يكون عدم النقيض عين البديل خارجاً، فيكون عدم عدم زيد عين وجود زيد خارجاً) .

بعيدٌ عن الصواب ؛ لأنّه :

۱- فوائد الاُصول للمحقّق النائينى : ج۱ / ۳۰۴ .

إن قلنا بأنّ الأعدام – ولو المضاف منها – ليس بشـيء أصلًا، فلا معنى لفرض العينيّه والاتّحاد حينئذٍ أصلًا ؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ فيما كان ذلك شيئاً .

وإن قلنا بأنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود، فلا وجه لدعوى العينيّه مع الوجود ، بل لابدّ أن يدّعى التلازم بينهما ؛ بأن يكون وجود الضدّ والنقيض ملازماً لعدم الضدّ الآخر، وعدم النقيض الآخر .

فالأولى أن فنقول : إنّ دعوى اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضدّه من باب الاستلزام موقوف على إثبات اُمور ثلاثه :

الأمر الأوّل : هو القول بأنّ وجود كلّ من العينين مع عدم ضدّه يكون متلازماً، لامتناع وجود الضدّ فى محلّ قد وجد فيه الضدّ الآخر ، لمكان الضدّيه والمطارده ، فإذا لم يمكن تحقّق وجود الضدّ الآخر، فلابدّ أن يتحقّق فى ذلك عدم الضدّ الآخر، لئلّا يلزم ارتفاع النقيضين ، وحيث لا يكون انطباق العدم على الوجود وصدقه عليه ذاتيّاً، فلابدّ أن يكون عَرَضيّاً بنحو التلازم فى الصدق، وهو المطلوب ، وليس المقصود من الملازمه إلّا هذا .

الأمر الثانى : أنّ المتلازمين لابدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد ؛ أى لابدّ بالتوافق بين حكميهما ؛ لأنّ ترك الضدّ وإن كان واجباً فيما إذا كان المطلوب وجوب أصل وجود الضدّ ، وإلاّ يلزم أن يكون ترك الضدّ جائز الترك لعدم خلوّ الواقعه عن الحكم، وجواز ترك الترك مشترك فى غير الحرمه من الأحكام الباقيه ، وحينئذٍ:

إن كان وجوب الضدّ باقياً بوجوبه، لزم التكليف بالمحال، لعدم قدره العبد على امتثال وجوب الإزاله مع جواز ترك ترك الصلاه أى الإتيان بالصلاه ؛ لأنّ

الإتيان بها دافعٌ للإزاله ولا يمكن جمعهما معاً على الفرض .

وإن لم يكن وجوب الإزاله باقياً بحاله فى حال الإتيان بالصلاه، التى كان هو ترک الترک، فخرج وجوب الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ؛ لأنّ وجوبه كان مقيّداً بعدم الإتيان بالصلاه، وهو خلف ، كما لايخفى .

الأمر الثالث : هو إثبات كون الأمر بالشىء مقتضٍ للنهى عن ضدّه، ولو كان المراد هو الضدّ العام فى مطلق نقيض المأمور به كما تقدّم ، وهو هنا فعل الصلاه .

فبعد إثبات هذه الاُمور، يثبت الاستلزام .

أقول: ولكن الإشكال وارد فى بعضها لو لم يكن وارداً فى كلّها :

فأمّا عن الأوّل: فقد أجاب عنه المحقّق الخمينى بقوله: (إنّ نقيض كلّ شىء رفعه لا إثبات هذا الرفع ، فنقيض قولنا يصدق عليه السواد هو أنّه لا يصدق عليه السواد إلاّ أنّه يصدق عليه عدم السواد ، وكم من فرق بين السالبه المحصّله وبين الموجبه المعدوله ، أو الموجبه السالبه المحمول ، كما إذا قلت يصدق عليه أنّه ليس بسواد .

إلى أن قال : يمتنع أن يكون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً له ، كيف وأنّه لا شيئيّه له حتّى يكون ملازماً لشىء ، أضف عليه أنّ التلازم فى الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين) . انتهى كلامه(۱) .

وفيه: قد عرفت فيما مضى أنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود، ومن تلک الجهه ترى صحّه انتساب بعض الأوصاف إليها من التقدّم والتأخّر والتقارن ، ولعلّ وجه الصحّه كان بلحاظ حال متعلّقها، حيث يُضاف العدم إليه ، ولذلک يطلق

۱- تهذيب الاُصول : ج۱ / ۲۳۴ .

هـذه إلى العـدم أيضـاً بالعنـايه ، ومن الأوصـاف العارضه هو التلازم ؛ أى أن يكون عـدم الضـدّ وعـدم النقيض ملازماً مع وجود الضدّ والنقيض ، إلاّ أنّ الإشـكال الذى يطرح نفسه فى المقام هو أنّ التلازم معدود من عوارض الوجود قطعاً كالتقدّم والتقارن ، إلاّ أنّ وصف التقدّم وأخويه يمكن صحّه انتسابه إلى العدم بلحاظ متعلّقه حيث يكون قد لوحظ فيه الوجود .

هـذا بخلاف المقام، لأنّ متعلّق العـدم المضاف إليه هنا عباره عن نفس الضدّ الآخر أو النقيض، ولا يمكن صـحّه انتساب التلازم إليه ؛ أى لا يمكن أن يُقال إنّ النقيض ملازم للآخر ، كما لا تصـحّ نسـبه التلازم إلى نفس العـدم، لعدم كونه بنفسه أمراً وجوديّاً لولا متعلّقه .

اللّهُمَّ إلاّـ أن يُقـال : إنّ صـحّه الانتساب يتحقّق من حال نسبه العـدم إلى الضـدّ والنقيض . وهـذه النسـبه والإضافه ليست إلاّ أمراً اعتباريّاً، فلهـا حيثيّه وجوديّه ولو اعتباريّه ، وهـذا المقـدار يكفى فيما هو المقصود ، ولعلّ لأجل هـذه الإشـكالات ذهب المحقّق الخمينى إلى عـدم كون الأوصاف التى تعـدّ من عوارض الوجود عارضه على العـدم، خصوصاً مثل التلازم الذى يسـتلزم اجتماع النقيضين، لصدق وجود الضدّ وعدم الضدّ المفروض أنّه وجودى فى محلّ واحد ، وهو مُحال .

ولعلّ لما ذكرنا أمكن القول بصحّه ما التزم به المحقّق الخمينى هنا بالخصوص لكن من هذه الناحيه والجهه ، لا لأجل عدم كون الأعدام مطلقاً لها حظّاً من الوجود كما اختاره .

أقول: لو سلّمنا ذلـك، والتزمنا بعـدم الفرق بين ملاحظه وصف التقـدّم والتقارن وبين وصف التلازم من هـذه الناحيه أى وحـده جريان الإشكال فيهما .

قلنا : بأنّ عدم الضدّ الملازم لوجود ضدّ آخر :

إن كان من الضدّين الّذين لا ثالث لهما، فلا يكون الملازم إلّا واحداً .

وأمّا إذا كان الضدّين من الّذين له ثالث، فلازمه لا يكون عدم ضدّ واحد ، بل الظاهر كون وجود كلّ عين من السواد مثلاً ملازماً مع عدم البياض وعدم الصُفره وعدم الخُضره وعدم الحُمره وغير ذلك من أعدام الألوان ؛ أى يصدق وينطبق على السواد أعدام كلّ هذه الألوان، لا عدم ضدّ واحد .

فلازم هذا المعنى، أنّه إذا وجب وجود ضدٍّ مثلاً كالسواد، فلابدّ أن يكون بحسب هذا المدّعى وجوبه منشعباً إلى وجوبات كثيره المتعلّق بوجوب هذا الضدّ، وأعدام تمام هذه الأضداد التى كانت كلّ واحد منها ملازماً لوجود الضدّ كما لايخفى . غايه الأمر أنّ المكلّف عاجز عن امتثال الجمع سوى واحد من الألوان ، فعليه يكون تعلّق الأمر بأعدامه أيضاً متعلّقاً بواحد منها على سبيل البدليّه لا ـ بعينه ، ولذلك لا يُقال بأنّ تعلّق الوجوب بضدٍّ، يعنى تعلّق الأمر الوجوبى على ترك أحد الأضداد، وإلّا فإنّ أصل الملازمه ثابته موجوده لجميع الأعدام .

وبالجمله: فثبت من جميع ما حقّقناه، أنّ أصل الملازمه – لو لم نقل بالإشكال السابق وقلنا بكفايه الوجود الاعتبارى للنسبه وصدقها – ثابته خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخمينى، ووفاقاً للمحقّق النائينى والخوئى وغير ذلك من المحقّقين من الاُصوليّين .

وأمّا عن الثانى: فيمكن أن يُجاب عنه :

أوّلاً ـ : بأنّا لا نسلّم لابدّيّه كون ترك الترك متعلّقاً للحكم الوجوبى، لئلّا يلزم خلوّ الواقعه عن الحكم، لعدم محذور فى خلوّها عنه، لإمكان أن يُقال بأنّ الإباحه

المتساويه الطرفين ليست عباره عن ما فيه المصلحه فى طرفى الوجود والعدم، حتّى يصدق عليها الإباحه الشرعيّه بلحاظ هذا الاقتضاء ، بل المقصود ربما يكون ما لا اقتضاء فيه من المصلحه لا فى وجوده ولا فى عدمه ، فتكون الإباحه حينئذٍ عقليّه قهريّه كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا لزوم ذلك، كان هذا فى الحكم الواقعى أى فى نفس الأمر والواقع ولو إنشاءاً، لا فى الحكم الفعلى التنجيزى ، لا سيما مع ملاحظه مسلك أهل العدل من لزوم كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، فلا تكون المصلحه إلاّ فى جانب واحد من وجود الضدّ، لا فيه وفى ملازمه وهو عدم الضدّ، وإلاّ لزم تعدّد العقوبه فى مخالفتها، ولا أظنّ أن يلتزم به الخصم أيضاً .

نعم ، غايه الأمر لابدّ وأن لا يكون الملازم محكوماً بحكمٍ مخالفٍ لحكم قرينه، لئلّا يستلزم التكليف بالمُحال، لعدم قدره العبد على الامتثال حينئذٍ إذا كلّف بالحكمين المتخالفين ، وهذا لا غرو فى الالتزام به، كما لا يخفى .

وأمّا عن الثالث: فإنّه لو سلّمنا المقدّمتين السابقتين، ولكن لا نسلّم كون معنى الأمر بالشىء هو النهى عن ضدّه ، ولو كان المراد هو الضدّ العام فضلاً عن الضدّ الخاصّ ، لما قد عرفت أنّ الأمر والنهى تابعان لوجود المصلحه والمفسده فى متعلّقهما ، وليس إلاّ فى متعلّق أحدهما من المصلحه والمفسده ، فلا يكون مقتضاه حينئذٍ إلاّ الأمر إن كان فيه المصلحه ، أو النهى إن كان فيه المفسده ، فالالتزام بكلا الأمرين ممّا لا يمكن الالتزام به ، بلا فرق فى ذلك بين أقسام التقابل من الضدّين بكلا قسميها والنقيضين والعدم والملكه، لاشتراك الملاك فى جميعها، وهو التلازم بين وجود أحدهما مع عدم الآخر، لو سلّمنا أصل التلازم، كما لايخفى .

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل وهو الضدّ الخاصّ .

***

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه العام / ثمره البحث

البحث عن أنّ الأمر بالشيء هل يقتضى النهى عن ضدّه العام

الكلام فى المقام الثانى: وهو كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهى عن الضدّ العام، وهو بمعنى الترك ، فقد اختلف فيه على أقوال :

القول الأوّل: كون الاقتضاء على نحو العينيّه ، وفى المراد من العينيّه اختلاف:

قيل: بأنّ المراد من العينيّه هى العينيّه فى مقام الدلاله والإثبات، لا أن يكون عينه فى الثبوت ، بل فى التعبير قد يعبّر بلفظ صلِّ وآخر بلاتترك الصلاه ، وكلاهما يدلّان على معنى واحد، لا أن يكون المقصود كون الأمر الوجوبى الدال على المحبوبيّه عين النهى التحريمى الدالّ على المبغوضيّه ، فإنّ الالتزام بذلك لا ينفع الخصم ولا يضرّنا، إذ المراد من البحث فى الاقتضاء ليس بحثاً لفظيّاً ونزاعاً كلاميّاً فقط ، بل الاختلاف كذلك فى التعبير أمرٌ متعارف فى الروايات فى باب الواجبات والمستحبّات ، بل وقع كثيراً فى كلمات الفقهاء ، يعبّرون عن وجوب الاحتياط بأنّه لا يترك الاحتياط وأمثال ذلك .

وقيل أيضاً: إنّ معنى العينيّه هو الاتّحاد بين الأمر بالشيء مع النهى عنه فى مقام الثبوت والواقع .

فإن قيل: إنّ لفظ (صلِّ) فى الواقع عين (لا تترك الصلاه) ؛ وأنّه متّحدٌ معه فى الخارج والمفهوم.

وفيه: وفساده غنيٌّ عن البيان ، لوضوح أنّ ألفاظ كلّ واحد منهما ومفرداته متغاير مع الآخر بلا إشكال .

كما أنّ واقع الأمر أيضاً كذلك، لأنّه إن اُريد من ذلك بأنّ النهى الواقع عن

ترک الواجب هو عین طلب ترک الترک، المنطبق علی الفعل، کطلب التروک فی تروک الإحرام ومفطرات الصوم .

أقول: الحقیقه فی مثل هذه التروک لیس إلاّ أنّ ترک الأکل والشرب فی الصوم، وترک لبس المخیط والمجادله فی الإحرام ، کان فی متعلّقها مصلحه ملزمه ومحبوبیّه لازمه ، لا أن یکون فی فعلها مبغوضیّه ومفسده .

بعباره اُخری: إن اُرید بأنّ الأمر بترک شیء إذا کان بلحاظ مبغوضیّه مورده ، واشتمال المفسده الملزمه فی متعلّقه ، وهو وإن کان أمراً معقولاً بنفسه، إلاّ أنّه یستحیل أن یُراد منه عرفاً ذلک ، لوضوح أنّ الشیء إذا کان فی ترکه مفسده ملزمه ، فلیس فی فعله محبوبیّه کاشفه عن مصلحه ملزمه ، وإن کان فی فعله مصلحه فلا یکون فی ترکه مفسده ، وإلاّ لابدّ من الالتزام بتعدّد العقاب فی المخالفه، وهو ممّا لا یلتزم به أحد ، فدعوی العینیّه من حیث اللفظ أو المعنی ، أو من حیث الاعتبار ، أو من حیث المتعلّق تکون دعوی مجازفه .

وقد یُقال: بالعینیّه بحسب حال الإنشاء، بلحاظ کونه کاشفاً عن مبغوضیّه الترک ککشفه عن محبوبیّه الوجود ومطلوبیّته ، وهذا ما صرّح به المحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار».

وفیه : إنّه إن اُرید منه بأنّه یمکن فی مقام الإظهار والإبراز أن یبرزه بواحد من الطریقین، فهو أمرٌ صحیح، ولکنّه فاقد للتأثیر، باعتبار اندراجه فی المعنی الذی سبق وأن ذکرناه.

وإن اُرید منه أنّ فی الواقع والإنشاء یمکن أن یبرزه مبغوضاً فی ترکه واُخری محبوباً فی فعله .

ففيه : إنّه لاـ يمكن ذلـك بحسب فهم العرف، لأـنّه إن كان فى الواقع فى فعله مصـلحه فيكون محبوباً فعله فقط، لا مبغوضاً تركه لجهه وجود المفسـده فيه ، وإن كان فى تركه مفسـده ملزمه فيكون مبغوضاً فقط ولا يكون فعله محبوباً كاشـفاً عن مصـلحه فيه ، فالمحبوبيّه والمبغوضيّه تابعه للمصلحه والمفسده فى الفعل أو الترک كما لا يخفى .

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ حديث العينيّه لا يمكن الالتزام به إلاّ بصوره خاليه عن الانتفاع، كما لا يخفى .

القول الثانى: هو القول بالتضمّن كما عليه صاحب «المعالم».

بيان ذلك: إنّ الأمر بالشـىء مركّب من شيئين: طلب الفعل، مع المنع من الترک، فيكون النهى عن تركه جزءاً آخراً للأمر ، وهذا هو معنى التضمّن .

أقول: ولكن لاـ يخفى مـا فى هـذا القول ، لأـنّ الاـلتزام بـذلک يكون فرع إمكـان التركّب فى الأمر ، مع أنّه ليس كـذلک ، لأنّ الأمر:

إمّا عباره عن إراده نفسانيّه، فلا إشكال فى كونها من البسائط الخارجيّه لكونها من الأعراض .

وإمّا أن يكون حكماً عقليّاً، فلا إشـكال فى بساطته حينئـذٍ ؛ لأنّه حينئـذٍ أمر انتزاعى عقلى، أى أنّ العقل يحكم باللّزوم عند اعتبار المولى شـيئاً فى ذمّه عبده، مع عدم نصب قرينه فى تركه، إذ الاعتبار يكون أشدّ بساطهً عن الاعراض، لعدم وجود جنس وفصـل له كما لا يخفى .

وهكـذا يكون إن كـان مجعولاًشـرعيّاً،فهو أيضاًبسـيط لاـ جنس له ولافصـل، فإذا لم يمكن فرض التركّب فى الأمر، فلا يعقل أن يكون المنع من الترک جزءاً منه .

مضافاً إلى ما عرفت من تابعيّه الأمر والمنع من الترک للمصلحه والمفسده الملزمتان ، وقد عرفت أیضاً عدم إمکان اجتماعهما فی شیءٍ واحد عرفاً، وإن أمکن ذلک بحسب حکم العقل، فلا نعید .

القول الثالث: فهو القول بالاقتضاء علی نحو الملازمه اللفظیّه باللّازم بالمعنی الأخصّ، بحیث یکون تصوّر الأمر للشیء مستلزماً لتصوّر النهی عن ترکه ، وهذا هو الذی ذهب إلیه المحقّق النائینی .

وفیه: ولکنّه بعید عن الصواب، لوضوح أنّه کثیراً ما یشاهد بأنّ المولی ربما یأمر بشیء ولا یکون ملتفتاً إلی ترکه حتّی یبغضه ویکون کارهاً له ، فلو کانت الدلاله بنحو الملازمه البیّنه بالمعنی الأخصّ ، لما أمکن افتراق هذین التصوّرین .

والعجب منه أنّه کیف جمع بین الکلامین المتناقضین، حیث اعترف بنفسه بأنّ الآمر قد یکون غافلاً عن ترک ترکه، فضلاً عن أن یتعلّق به طلبه ، ومع ذلک التزم بقیام الملازمه بینهما بالمعنی الأخصّ ، وکیف کان ففساد هذا التوهّم واضح جدّاً .

القول الرابع: وهو القول بالالتزام العقلی، أی اللّازم البیّن بالمعنی الأعمّ ؛ بأن یکون تصوّر اللّازم مع تصوّر الملزوم وتصوّر النسبه بینهما حیث ینتهی إلی الانتقال إلی الملازمه بحیث لو التفت إلی الملازمه لحکم بذلک ، فهذا هو الذی ذهب إلیه کثیرٌ من الاُصولیّین کالمحقّق الخراسانی والعراقی والنائینی بعد التنزّل عمّا سبق ، وصاحب «العنایه» و«منتهی الاُصول» وغیرهم ، خلافاً لبعض آخر کصاحب «المحاضرات» وجماعه للحاجبی والعضدی، من عدم وجود الملازمه أصلاً حتّی علی نحو البیّن بالمعنی الأعمّ؛ لعدم الدلیل علیه لا عقلاً ولا شرعاً .

أمّا من ناحيه العقل: لأنّه لا يرى ملازمه بين وجوب شیء وحرمه ترکه، لما قد عرفت من إمکان ملاحظه محبوبيّه فعله فقط من دون التفات إلى حال ترکه حتّى يکون مبغوضاً .

وبعباره اُخرى : المراد من الحرمه فی ترکه لا يخلو:

إمّا أن يقصد بها حرمه نفسيّه ، فإنّه من الواضح أنّ الحرمه کذلک معلوله لوجود المفسده فی متعلّقها ، وقد عرفت أنّ فی ترک الواجب ليس مفسده ، بل فی فعله مصلحه ملزمه ، برغم إمکان جمعهما عقلاً ، إلّا أنّه لا يکون کذلک خارجاً .

وإن يقصد بها الحرمه الغيريّه .

ففيه أوّلاً : بما قد عرفت من عدم کون الترک مقدّمه لوجود الضدّ حتّى الضدّ العام، لانتفاء ملاک الغيريّه .

وثانياً : کونها لغواً لعدم ترتّب أثر على الحرمه الغيريّه من العقوبه وغيرها ، فلا وجه لدعوى الملازمه عقلاً هاهنا کما لا يخفى .

وأمّا من ناحيه الشرع: لوضوح أنّ الحکم الواحد – وهو الوجوب – لا ينحلّ إلى حکمين، أحدهما يتعلّق بالفعل والآخر بالترک ؛ لأنّه يستلزم تعدّد العقوبه، أحدهما للوجوب والاُخرى للحرمه ، ومن هنا قلنا بأنّه لا مفسده فی ترک الواجب، کما أنّه لا مصلحه فی ترک الحرام ليکون واجباً .

أقول: هذا ما قيل فی ردّ القول الرابع ، ولا يخلو عن قوّه بالنظر إلى ملاکات الأحکام، من حيث أنّها تابعه للمصالح والمفاسد ، ولا يکون فی متعلّق الأحکام فعلاً أو ترکاً إلّا ملاکاً واحداً من المصلحه الملزمه فيترشّح منه الوجوب ، أو المفسده الملزمه فيتولّد منها الحرمه ، فلا مجال للجمع بين وجوب فعل شیء

وحرمه تركه من حيث الملاـك بحسب العرف، وإن أمكن ذلك أحياناً بحسب حكم العقل، فلا مانع من ذلك عقلاً، إنّما المانع عرفی.

ولعلّ مراد القائلين بالملاـزمه هو إتيانها من حيث فهم العرف، بأنّهم يوجّهون محبوبيّه فعل شیء بمبغوضيّه تركه ، وهكذا بالعكس كما يشاهد التصريح بألسنتهم فی الأسواق بأمثال ذلك ، فدعوی الملازمه كذلك ولو مسامحةً، ليست بدعوی مجازفه ، فافهم واغتنم .

أقول: فإذا فرغنا عن البحث فی المقامين من حيث اقتضاء الأمر بالشیء والنهی عن ضدّه ، وعدمه ، سواءً كان الضدّ عامّاً أو خاصّاً ، وعرفت عدم الاقتضاء فيهما حقيقةً ، وإن سلّمناه مسامحه بحسب العرف فی الأوّل منهما ملازمةً ، يصل الدور إلی البحث عن الثمره المترتّبه علی هذا البحث.

***

فی ثمره البحث

فی ثمره البحث عن اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه

أقول: المحکی عن القوم فی هذا الباب ثلاث ثمرات، لا بأس بالإشاره إلیها والبحث عنها:

الثمره الاُولی : ترتّب العقوبه علی فعل الضدّ علی فرض القول بالاقتضاء، وعدمه علی فرض عدم الاقتضاء ؛ لأنّ الضدّ حینئذٍ یصیر محرّماً بواسطه تعلّق النهی به علی الاقتضاء .

لکنّه مخدوش أوّلاً : بأنّه لابدّ أن یبیّن أیّ ضدّ اُرید من هذا ، هل هو العام أو الخاصّ ؛ لأنّ الثانی منهما لا یکون حرمته إلّا غیریّاً ومقدّمیّاً لو سلّمنا الاقتضاء فیه . ومن الواضح أنّ الحکم الغیری، سواءً کان وجوبیّاً أو تحریمیّاً لا عقوبه فی ترکه ولا فی فعله، لعدم وجود المفسده فی الحکم الغیری التحریمی ، کما لا مصلحه فی الحکم الوجوبی الغیری ، فلا معنی لهذه الثمره علی هذا الفرض .

وإن اُرید به الضدّ العامّ، فقد تصدّی بعض کصاحب «عنایه الاُصول»(۱) بالجواب عنه، مستدلّین علی ردّ ذلک بأنّه من باب المقدّمیّه، فیکون الحکم فیه غیریّاً ، فلا عقوبه فیه . هذا، وبرغم أنّ دلیل المستدلّ یختصّ بخصوص الضدّ الخاصّ، لکن جوابه مطلق یشمل الخاص والعام.

وعلی أیّ حال، فلا یجری هذا الجواب فیه، لعدم وجود المقدّمیّه فی الضدّ العامّ .

۱- عنایه الاُصول: ج۱ / ۴۳۳ .

ثانياً : بأنّه لو سلّمنا الاقتضاء فيه، سواءً كان على نحو العينيّه أو التلازم العرفى، فإنّ ذلک ليس من جهه وجود مفسده فى الترک، حتّى يستلزم تعدّد العقوبه ، بل الملاک فى صحّه العقوبه هنا هو ترک ما فيه المصلحه الملزمه، لا ما فيه المفسده الملزمه، ولا فى كليهما حتّى يوجب تعدّد العقوبه ، فهذه الثمره غير مثمره كما لايخفى .

الثمره الثانيه : تحقّق حكم العصيان على الضدّ ، على القول بالاقتضاء، فيترتّب عليه أحكام العصيان ، مثلاً لو فرض وجوب قضاء صوم شهر رمضان بوجوبٍ مضيّق، كما لو بقى عشره أيّام إلى شهر رمضان ، وكان القضاء عليه واجباً بهذا المقدار ، فلا إشكال فى وجوب القضاء عليه ، فلو قلنا بالاقتضاء استلزم الوجوب المذكور حرمه السفر فى هذه المدّه، فيكون السفر سفر معصيه ، فلازمه إتمام الصلاه وصحّه الصوم ، بخلاف ما لو لم نقل بالاقتضاء ، حيث لا يكون السفر سفر معصيه حينئذٍ، فلا يترتّب عليه حكم العصيان .

وقد أجاب عنه صاحب «التقريرات» بقوله :

(والحقّ أنّ ترتّب أحكام المعصيه على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهى المقدّمى مشكل ، وقيل لعلّ وجه الإشكال فى نظره هو انصراف أدلّه سفر المعصيه عن مثل هذه المعاصى الغيريّه .

وفيه: ما لا يخفى عليک، أنّ هذه الثمره لو سلّمنا صحّتها، لا تكون تامّه فى مثل الصوم فى السفر ؛ لأنّه إذا فرض كون وجوب الصوم القضائى واجباً، ومقتضياً لحرمه السفر ، فلا يكون مثل هذا السفر حينئذٍ منافياً لصحّه الصوم حتّى يحرم، لإمكان إتيان الصوم فى حال السفر أيضاً ، فلابدّ أن يلاحظ التنافى بينهما من جهه

أنّه لولا الحرمه – أی السفر – لكان مزاحماً لصحّه الصوم، فيكون حراماً لأجل التزاحم ، فصحّه الصوم فی حال السفر كذلك لا ينافی الحكم الوجوبی المضيّق للصوم القضائی . وأمّا صحّه الحكم بالنسبه إلی الصلاه فواضح ، لأنّه ليس لولائيّاً ، بل يكون نفس السفر مستلزماً لإتمام الصلاه، لمنافاته مع صحّه الصوم القضائی بالطبع .

أقول: وكيف كان ، نرجع إلی أصل المسأله، حيث إذا لاحظناها نجد أنّها ليست منقّحه عند الفقهاء، كما نشاهد كلام السيّد فی العروه فی مسأله ۲۷ من مسائل حكم القصر، حيث قال :

(إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب، كما إذا كان مديوناً وسافر مع مطالبه الديّان، وإمكان الأداء فی الحضر دون السفر، ونحو ذلك ، فهل يوجب التمام أم لا؟

الأقوی التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصّل إلی ترك الواجب، أم لم يكن كذلك ، ففی الأوّل يجب التمام دون الثانی ، لكنّ الأحوط الجمع فی الثانی) . انتهی كلامه .

ومن الواضح أنّ النهی الغيری إذا لم يكن مستلزماً للعصيان فی السفر، لا يوجب قصد التوصّل إلی ترك الواجب فيه مؤثّراً فی صيرورته حراماً ومعصيهً ؛ لأنّ غايه تأثير هذا القصد، ليس إلاّ جعله مقدّمه، وكون خصوص المقدّمه الموصله حراماً لا مطلقها ، فمع ذلك يقع الكلام فی أنّه كيف يوجب ذلك حرمه السفر وعصيانه إن اعتبر فيه كون الحرمه نفسيّاً لا غيريّاً .

ومن ذلك يظهر عدم توقّف صدق عصيان السفر وعدمه، علی القول

بالاقتضاء وعدمه ، لأنّ السيّد قدس سره مع تصريحه بعدم الاقتضاء فی مسأله ۶۵ من شرائط وجوب الحجّ بقوله : (إذا حجّ مع استلزامه ترک واجبٍ أو ارتکاب محرّم ، لم یجزه عن حجّه الإسلام ، وإن اجتمع سائر الشرائط، لا لأنّ الأمر بالشیء نهیٌ عن ضدّه لمنعه أوّلاً ، ومنع بطلان العمل بهذا النهی ثانیاً...).

وقد فصّل فی مسأله حکم السفر فی القصر والإتمام، من جهه کونه لأجل التوصّل إلی ترک الواجب فیحرم، وإلاّ فلا .

أقول أوّلاً: الأقوی عندنا - کما علیه السیّد الحکیم قدس سره - فی حکم هذه المسأله هو الحکم بعدم صدق العصیان بالنسبه إلی السفر، لعدم کونه مقدّمه أصلاً، لما قد حقّقناه فی محلّه من أنّ ما یوجب ترک الواجب لیس فعل الضدّ خارجاً ؛ لأنّ ما هو السابق منه هو قصده وإعراضه عن إتیان الواجب فهو یکون حراماً ، فهو ملازم للسفر، لو سلّمنا کون الأمر بالشیء مقتضیاً للنهی عن الضدّ، لا السفر الواقع بعده.

وثانیاً : لو سلّمنا کون نفس السفر مقدّمه لترک الواجب، فیما لو کان ترکه موقوفاً علیه مثلاً ، فمع ذلک نقول بأنّ الحرمه غیریّه لا نفسیّه، ولم یظهر من الأدلّه الدالّه علی أنّه یُتمّ الصلاه فی السفر عن معصیه شمولها لمثل هذا العصیان الذی لا مفسده فیه بنفسه، ویکون التحریم فیه مقدّمیّاً غیریّاً، فلا تکون هذه الثمره أیضاً من ثمرات هذه المسأله، لما ثبت من أنّ ما یدلّ علی کون السفر معصیه ماکان بنفسه کذلک، مثل سفر الزوجه بدون إذن زوجها ، أو مع نهیه لها ، وسفر المملوک بدون إذن سیّده ، أو مع نهیه له عنه ، أو کان السفر لغایه محرّمه ذاتیّه مثل السفر لشرب الخمر والظلم والخیانه ونظائرها ، فصدق العصیان علی السفر الذی یعدّ مقدّمه لحرام من دون وجود مفسده فیه، فی غایه الإشکال .

ومن هنا ظهر أنّه يمكن أن يكون وجه كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى الإشكال هو ما ذكرناه، لا الانصراف الذى وجّهه صاحب «عنايه الاُصول» .

الثمره الثالثه ، وهى من أهمّ الثمرات ، بل هى أساس مسأله الترتّب المعروفه بين الاُصوليّين، وأهمّيّه هذه الثمره تقتضى البحث عنها وعمّا يتعلّق بها فى المقام.

فنقول: قد اشتهر بأنّ ثمره المسأله الاقتضاء وعدمه فى الضدّ، هو فساد العمل وبطلانه إذا كان ذلك العمل المسمّى بالضدّ عبادةً منضمّاً إلى كبرى كلّيه، بأن تعلّق النهى بالعباده موجب لفسادها ، فلازم ذلك فساد الصلاه المزاحمه للإزاله على الاقتضاء، لكونها منهيّاً عنها، وصحّتها على القول بالعدم .

هذا، وقد أنكر جماعه من الاُصوليّين هذه الثمره، فلا بأس بذكرها والنظر إليها .

منهم: صاحب «الفصول» قدس سره حيث قال ما خلاصه كلامه:

(إنّ الثمره المفروضه على على المقدّمه الموصله منفيّه، نظراً إلى أنّه إذا وجب مثل الإزاله لم يجب مطلق ترك الصلاه مقدّمه حتّى تحرم وتفسد ، بل ما هو المحرّم خصوص الترك الموصل إلى الإزاله ، فإذا وجب الترك الموصل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصل ، وهذا الترك الترك الموصل قد يقترن مع فعل الصلاه تارةً ومع الترك المجرّد اُخرى ، والحرمه لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً) . انتهى حاصل كلامه .

ويمكن أن يُناقش فيه أوّلاً : بأنّ ظاهر كلامه تسليمه لهذه الثمره إن قلنا بالمقدّمه المطلقه لا الموصله ، لأنّه حصر الإنكار على الموصله فقط ، مع أنّ الحكم

فى صوره الإطلاق أيضاً يكون كذلك ؛ لأنّه إذا كانت الإزاله واجبه، فتصبح تركها محرّمه، سواءً كان موصلًا إلى فعل ضدّ من الإتيان بالصلاه أو لم يكن كذلك ، بل كان تركاً صرفاً ، فإذا كان ترك الإزاله حراماً أصبح ترك تركها واجباً ، وترك الترك لا يكون إلّا مساوقاً لأصل وجود الإزاله ، فترك الإزاله يكون ملازماً للفعل أو مقارناً له لعدم إمكان كونه عينه ، لأنّ الترك أمرٌ عدميّ والفعل أمرٌ وجودى ، والالتزام بهذا يستلزم القول بأنّ الحرمه لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر ، فضلًا عمّا يقارنه ، فعلى هذا كون المقدّمه المطلقه مقدّمه لا الموصله لا يستلزم تحقّق الثمره .

وثانياً : أنّ الحرمه هنا لا يكون من قبيل سائر الموارد حتّى يستلزم الفساد فى صوره دون صوره اُخرى ، لوضوح أنّه قد عرفت أنّها بناءً على العينيّه فى الضدّ العام ليس إلّا نفس الوجوب، وإلّا خرج عن العينيّه وأصبح مستلزماً للإثنينيّه.

وعلى فرض التلازم، قد عرفت أنّها ليس بحكم حقيقةً، لوضوح أنّ الحكم الحقيقى ليس إلّا ما فيه المصلحه الملزمه أو المفسده كذلك ، وما لا يكون كذلك لا يصدق عليه الحكم إلّا بالمسامحه ، والتحريم هنا كذلك إذ ليس فى النقيض مفسده مطلقاً - أى سواء كان منطبقاً على الفعل على المقدّمه الموصله، أو على المقدّمه المطلقه - فالحكم بوجود الثمره فى فساد العباده، ممّا لا وجه له أصلًا، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ترك الصلاه يصبح واجباً باعتبار تولّده من وجوب الإزاله ، فحيث كان الترك واجباً ففعلها حرام من جهه اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه ، فحرمتها غيرى يتولّد من حكم غيرى .

ومنهم: الشيخ البهائى قدس سره ، حيث أنكر الثمره من جهه أنّ العباده فاسده سواء كانت العباده متعلّقه للنهى من جهه كونها ضدّاً للواجب أم لم تكن كذلك من جهه عدم القول بالاقتضاء ؛ لأنّه يكفى فى فساد العباده عدم تعلّق الأمر بها، المستلزم لفقدان قصد امتثال الأمرين . ومن الواضح أنّه إذا تعلّق الأمر بالشىء فلا يمكن تعلّق أمرٍ آخر بضدّه، لاستحاله الأمر بالضدّين، لأنّه تكليفٌ بالمحال، وحينئذٍ تكون العباده فاسده مطلقاً ؛ أى سواء قلنا بالاقتضاء أم لا ، هذا .

وأجاب عنه صاحب «الكفايه» وتبعه غيره من الاُصوليّين:

بأنّ الإنكار المذكور يصحّ لو اعتبرنا فى صحّه العباده قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّه بعد زوال الأمر عن الضدّ بواسطه تعلّق الأمر بالشىء، تقع العباده فاسده .

وأمّا لو لم نقل باعتباره - كما عليه أكثر المتأخّرين - بل التزمنا فى صحّتها بكفايه وجود رجحان ذاتى ومحبوبيّه واقعيّه فى متعلّقه ، فلا وجه حينئذٍ للقول بالفساد من دون الأمر، إلاّ من جهه الاقتضاء المستلزم لتعلّق النهى بها، منضمّاً إلى أنّ النهى المتعلّق بالعباده موجب لفسادها ؛ لأنّ متعلّق الأمر متضمّن حينئذٍ للمصلحه والملاك كما هو مذهب العدليّه أو غيره عند غيرهم من الأشاعره، حيث يقولون : بأنّ الغرض قد تعلّق بوجود الأمر فى شىء دون آخر، من دون لزوم وجود مصلحه فى متعلّقه ؛ حيث لا يفرّقون بين العباده للصمد وللصنم ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين النكاح والسفاح ، إلاّ أمر الشارع ونهيه .

وكيف كان، وحيث أنّ الأمر الذى قد ارتفع للمزاحمه لا يوجب عدم صحّه العباده ، إلاّ أن يكون الفساد لعروض معارض ، مثل النهى الذى يترشّح عن الأمر بالضدّ، إن قلنا بالاقتضاء وإلاّ فلا .

ومنهم: الشيخ الكبير - لعلّ هذا هو المراد من بعض الأعاظم الواقع فى كلام صاحب «الكفايه» - وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره ، حيث ذهب إلى ما يقابل كلام شيخنا البهائى قدس سره ، والتزم بصحّه العباده - كالصلاه - ولو مع وجود المزاحم ، باعتبار أنّ الأمر بالإزاله مطلقٌ، أى سواءً قلنا بالاقتضاء أم لا ، نظراً إلى التزامه بقاعده الترتّب، حيث جعل الأمر المتعلّق بالضدّ وهو الصلاه معلّقاً على عصيان العبد لأمر الأهمّ والمزاحم، فحقيقه أمر المولى بالصلاه يعود إلى أنّه يقول: (صلِّ وإذا عصيت أو عزمت على ترک أمر أهمّ فأت بالمهمّ وهو الصلاه فهى مأمورٌ بها) ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشیء للنهى عن ضدّه .

فعلى هذا لا ـ تنافى بين الأمر بالإزاله ، مع الأمر بالصلاه مترتّباً ، كما لا تنافى بين الأمر بترک الصلاه مقدّمه للإزاله، على القول بوجوب مقدّمه الواجب ، مع الأمر بالصلاه، وكونها واجباً مترتّباً ، كما لا تنافى بين كون الصلاه منهيّاً عنها، لكونها ضدّاً للإزاله ، والتزمنا بأنّ الأمر بالشیء يقتضى النهى عن ضدّه ، وبين كون الصلاه مأموراً بها بالأمر الترتّبى ، كما لا فرق فى عدم التنافى بين هذه الاُمور، بين أن تكون المقدّمه الموصله واجبه أو محرّمه أو المقدّمه المطلقه .

وبالجمله: فالعباده على هذا القول مشتمله على الأمر ، ولو شرطنا فى صحّه العباده لزوم قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ؛ لأنّ الصلاه على هذا تعدّ مأموراً بها كما لا يخفى .

أقول: وحيث بلغ الكلام إلى مسأله الترتّب، لا بأس بالورود فيها والبحث عنها واستقصاء الآراء والأقوال فيها، لأنّها تعدّ من أهمّ مسائل الاُصول ، بل وقع الخلاف بين الفحول من الاُصوليّين فى جواز الترتّب وعدمه .

***

البحث عن الترتّب

واعلم أنّ المسأله قد نشأت من ناحيه أنّه هل يجوز تعلّق الأمر بالضدّين طولاً، أی بنحو الترتّب علی معصیه الأمر الآخر ، أم لا یجوز مطلقاً، کما لا یجوز عرضاً، لاستحاله تعلّق الطلب بالضدّین ؟

وأوّل من أبدع جواز ذلک علی نحو الترتّب هو المحقّق الثانی رحمه الله الملقّب بالکرکی صاحب «جامع المقاصد» ، ثمّ تبعه بقیّه الفحول وشیّدوا أرکانه مثل السیّد السند المیرزا الشیرازی، وتلامذته کالسیّد محمّد الفشارکی الأصفهانی، والنائینی والحائری وتبعهم المحقّق الخوئی وآخرین. أمّا العلّامه الطباطبائی فقد التزم بنتیجه الترتّب.

وفی المقابل ذهب جماعه اُخری إلی نفیه، کالشیخ المرتضی الأنصاری وصاحب «الکفایه» فقد صرّحوا بعدم الجواز تبعاً لجماعه کبیره من المتقدّمین من الاُصولیّین قبل المحقّق ، فالأولی أن نذکر أوّلاً ـ کلام المانعین وأدلّتهم ثمّ نتعرّض لکلام غیرهم من المجوّزین.

أدلّه المانعین للترتّب:

منهم صاحب «الکفایه» حیث قال ما تفصیل کلامه: تصدّی جماعه من الأفاضل لتصحیح الأمر بالضدّ بنحو الترتّب علی العصیان، وعدم إطاعه الأمر الذی وقع علی الضدّ الآخر ، غایه الأمر کان أخذه العصیان للأمر الآخر بنحو الشرط المتأخّر ، لأنّه لو أخذ الترتّب فیه بنحو الشرط المقارن - فضلاً عن الشرط المتقدّم- لما کان مجدیاً فی المطلوب ؛ لأنّ الأمر إذا کان مترتّباً علی عصیان الأمر

الأهمّ بنحو الشرط المقارن، كان متأخّراً عنه برتبه بالضروره، من قبيل تأخّر الحكم عن الموضوع والمعلول عن العلّه ، وإذا كان متأخّراً عنه كان متأخّراً عن فعل الضدّ كذلك .

ومن المعلوم أنّ الأمر المتأخّر عن فعل الضدّ برتبه ممّا لا يصحّ، ولا يمكن الإتيان به بقصده، ما لم يكن سابقاً عليه زماناً أو رتبةً ، ولا أقلّ من كونه فی عرضه رتبةً ، مع أنّ عصيان الأمر الأهمّ وفعل الضدّ حينئذٍ يعدّ فی رتبه واحده فلا قدره على تصحيحه ، فإذا كان هذا حال الشرط المقارن، فكيف يكون حال الشرط المتقدّم، بأن يكون عصيان الأمر بالأهمّ متقدّماً على الأمر بالمهمّ، حتّى يكون تقدّم الأمر بالأهمّ حينئذٍ على الأمر بالمهمّ برتبتين ؛ لأنّ الأمر بالأهمّ لو لم يكن لا مفهوم للعصيان، فهو متقدّم عليه برتبه، فما لم يتحقّق العصيان المفروض أخذه بنحو الشرط المتقدّم، لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، فهذا الأمر متأخّر عن العصيان برتبه أيضاً من قبيل تأخّر الحكم عن الموضوع والنتيجه هی أنّ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين .

وبناءً عليه لا ـ مجال للجمع بين الأمرين ، لوضوح أنّ الأمر بالأهمّ فی رتبه الأمر بالمهمّ ساقط بواسطه العصيان، كما يسقط بالإطاعه والامتثال ، فليس لنا هاهنا أمران تعلّقا بالضدّين حتّى يستحيل ، ولذلك صرّح المحقّق الخراسانی بأنّ العصيان بنحو الشرط المتأخّر شرطٌ للأمر بالمهمّ، فما لم يتحقّق العصيان خارجاً لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، ولكن سيأتی فی محلّه بأنّه يكفی فی الاستحاله ثبوت الأمر بالمهمّ فی ظرف وجود الأمر بالأهمّ ، فهذا هو الترتّب فی هذا القسم من الشرط .

ثمّ قال : (أو البناء على المعصيه بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدّين كذلك) ، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً والأمر بغيره معلّقاً على البناء والعزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً .

ثمّ قال : (قلت : ما هو ملاك استحاله الضدّين فى عرض واحد، آتٍ فى طلبهما كذلك ، فإنّه وإن لم يكن فى مرتبه طلب الأهمّ اجتماع طلبهما ، إلاّ أنّه كان فى مرتبه الأمر بالمهمّ اجتماعهما ، بداهه ، فعلّيه الأمر بالأهمّ فى هذه المرتبه، وعدم سقوطه بعدُ بمجرّد المعصيه فيما بعدُ، ما لم يعص أو العزم عليها ، مع فعليّه الأمر بغيره أيضاً لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً) .

ثمّ أشكل بقوله: نعم، كان ملاك الاستحاله موجوداً ، إلاّ أنّه حيث كان بسوء اختيار المكلّف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلا مانع ولا قبح فيه ، فلولا سوء اختياره لما كان متوجّهاً إليه إلاّ الطلب بالأهمّ فقط، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار .

فأجاب عنه : بأنّ استحاله الضدّين ليست إلاّ لأجل استحاله طلب المحال، واشتمال طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليّه لا تختصّ بحال دون حال ، وإلاّ لصحَّ التعليق على أمرٍ اختياريّ فى عرض واحد، بلا حاجه فى تصحيحه إلى الترتّب ؛ أى لو كان سوء الاختيار مجوّزاً لتعلّق الأمر بالضدّين، لزم جوازه حتّى مع التعليق على مجيى ء زيد مثلاً أو ما كان بيد المأمور ، مع أنّ استحالته كذلك فى الضدّين واضح .

ثمّ اعترض: على دعوى الفرق بين صوره اجتماع الأمر فى الضدّين عرضاً ، وبين اجتماعه مترتّباً ؛ لأنّ الطلب فى كلّ واحد فى العرض يطارد الآخر، بخلاف

الطلب فی صوره الترتّب، حیث لا یطارد طلب المهمّ لطلب الأهمّ، فإنّه یکون علی تقـدیر عـدم الإتیان بالأهمّ، حیث لا یریـد غیر الأهمّ علی تقدیر الإتیان بالأهمّ وعدم عصیان أمره .

فأجاب عنه بقوله: لیت شعری، کیف لا یطارده الأمر بغیر الأهمّ ، وهل یکون طرده له إلاّ من جهه فعلیّته ومضادّه متعلّقه له، وعدم إراده غیر الأهمّ علی تقـدیر الإتیـان به، لا یوجب عـدم طرده لطلبه مع تحقّقه، علی تقـدیر عـدم الإتیان به وعصـیان أمره ، فیلزم اجتماعهمـا علی هـذا التقـدیر، مع مـا هما علیه من المطارده من جهه المضادّه بین المتعلّقین ، مع أنّه یکفی الطرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه علی هذا الحال یکون طارداً لطلب الضدّ ، کما کان فی غیر هذا الحال، فلا یکون له مع الأمر بالأهمّ أصلاً بمجال .

ثمّ قال رحمه الله معترضاً: کیف الحیله بعد مشاهده وقوع طلب الضدّین فی الأوامر العرفیّه؟

فأجاب: بأنّه لا یخلو :

إمّا أن یکون الأمر بغیر الأهمّ بعـد التجاوز ورفع الیـد عن الأمر به وطلبه حقیقه ، نظیر ما یقول الأب لابنه : (ادرس فی المدرسه وإلاّ فطالع واترک اللّعب مع الصبیان)، فکأنّه رفع یده عن أمره الأوّل بواسطه الأمر الثانی .

وإمّا أن یکون الأمر به إرشاداً إلی محبوبیّته وبقائه علی ما هو علیه من المصلحه والغرض، لولا المزاحمه، وأنّ الإتیان به یوجب استحقاق المثوبه، فیذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبه علی مخالفه الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمرٌ مولویّ فعلیّ کالأمر به .

ثمّ أمر رحمه الله بالتفهّم والتأمّل جيّداً.

ثمّ أورد: على القائلين بالجواز من التالی الفاسد، بقوله :

(ولا أظنّ أن یلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صوره مخالفه الأمرین لعقوبتین، ضروره قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد) ، ولذا کان سیّدنا الاُستاذ قدس سره والمیرزا الشیرازی لا یلتزم به علی ما هو ببالی ، وکنّا نورد علی الترتّب، وکان بصدد تصحیحه .

وأخیراً یقول: ظهر أنّه لا وجه لصحّه العباده مع مضادّتها لما هو أهمّ منها إلّا ملاک الأمر . انتهی محلّ الحاجه من کلامه(۱) .

والذی یستظهر من کلامه بطوله إثبات إشکالین علی الترتّب :

أحدهما : استلزام طلب الضدّین فی مرحله امتثال الأمر بالمهمّ، لوجود کلا الأمرین وتنجّزهما فی هذا الظرف، لعدم سقوط الأمر الأهمّ بعدُ ؛ لأنّ موجب السقوط یکون أحد الاُمور الثلاثه : انعدام الموضوع وزواله کغرق الرجل فی البحر، وعدم إمکان استخلاصه، المستلزم لسقوط التکلیف بالنسبه إلی تجهیزه من الغُسل والکفن والدفن، أو الإطاعه، أو العصیان ، والمفروض فقدان هذه الاُمور الثلاثه ، فلا وجه لسقوطه .

کما أنّه قد تنجز الأمر بالمهمّ أیضاً لتحقّق شرطه، وهو العزم علی العصیان مثلًا أو غیره من أقسام الشرط ، فعاد المحذور .

ثانیهما : لزوم الالتزام باستحقاق العقوبتین فی صوره مخالفه العبد لکلّ من الأمرین ، مع أنّ الضروره قاضیه بقبح العقاب لأمرٍ غیر مقدور، وإن التزم

۱- کفایه الاُصول : ج ۱ / ۲۱۲ - ۲۱۹ .

باستحقاق عقاب واحد ، فهو لا يناسب مع تنجّز الأمرين .

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا . فلا بأس بذكر ما أورد على الترتّب أو يمكن أن يورد عليه ، فيُجاب عن كلّ واحد مستقلاً فى انتهاء البحث إن شاء اللّه تعالى ، فنقول :

الإشكال الثالث: أنّه لو صحّ الأمر بنحو الترتّب بالمهمّ على عصيان الأهمّ، لزم اختلاف المتلازمين فى الحكم، فإنّ الملازم وإن لم نقل بوجوب كونه محكوماً بحكم ملازمه، ولكن يجب أن لا يكون محكوماً بحكمٍ فعليّ مخالفٍ له قطعاً.

وجه الملازمه: أنّه إذا وجب الإنقاذ، وقلنا بجواز الأمر بالصلاه بنحو الترتّب، حرم ترك الصلاه قهراً مع كون الإنقاذ وترك الصلاه متلازمين ، فكيف يختلطان فى الحكم، فيجب أحدهما ويحرم الآخر ؟

الإشكال الرابع : أنّه لو قيل بجواز ذلک، لزم طلب الحاصل فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون ، وهو محالٌ، فإذا أمر بالحركه وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركه، فالأمر الثانى يكون من طلب الحاصل ، فإنّ السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركه حاصلٌ بنفسه فكيف يُؤمر به؟

الإشكال الخامس : أنّه يلزم على الترتّب، والقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، الأمر بالمتناقضين فى ظرف الأمر بالأهمّ والمهمّ كليهما ، لأنّه إذا فرض وجوب الإزاله، فلازمه حرمه تركها، فإذا فرض وجوب الصلاه بالترتّب على معصيه الأمر بالأهمّ، فيجب حينئذٍ ترک الإزاله للصلاه المأمور بها ، إمّا من باب المقدّميّه أو من باب سرايه الحكم من ملازمٍ إلى ملازمٍ آخر ، فعليه يلزم أن يكون فعل الإزاله وتركها واجباً، وهو أمرٌ بالمتناقضين ومحال كما لا يخفى ، ومثله

يجرى فى طرف الأمر بالمهمّ أيضاً .

الإشكال السادس : أنّه لو قلنا بالاقتضاء وتوقّف صحّه العباده إلى قصد امتثال الأمر، فيلزم على الترتّب فساد العباده من جهه كونها منهيّاً عنها بواسطه الاقتضاء ، فلا يمكن تعلّق الأمر بها من ذلک ولو مترتّباً ، فإذا لم يتعلّق بها الأمر وكان النهى أيضاً قد تعلّق بها، فلا وجه للحكم بالصحّه حينئذٍ ولو على نحو الترتّب .

الإشكال السابع : أنّه لا إشكال فى أنّ الواجب إذا انحصرت مقدّمته بالحرام الأهمّ سقط وجوبه، وفى المقام بناءً على الاقتضاء ومقدّمته ترک أحد الضدّين لفعل الآخر يتوقّف فعل المهمّ على ترک الأهمّ وهو محرّم أهمّ ، فمع أهمّيته كيف يجب فعل المهمّ وبقاء وجوبه؟

الإشكال الثامن : أنّ صحّه خطاب الترتّب موقوفه على صحّه كون التكاليف على نحو الواجب المعلّق والشرط المتأخّر ، وإن أنكرنا ذلک وقلنا بعدم كونها كذلک، فلا يمكن القول بصحّه خطاب الترتّب .

توضيح ذلک : أنّه لمّا كان الكلام فى الخطاب الترتّبى واقعاً فى المتزاحمين المضيّقين، الذين أحدهما أهمّ، فإنّ كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ يعدّ مضيّقاً ، ولمّا كان خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ، وكان زمان عصيانه زمان امتثال المهمّ كما هو لازم التضيّق ، فلا يمكن أن يكون الخطاب بالمهمّ مقارناً لزمان عصيان الأهمّ، لأنّه زمان امتثاله، فلابدّ أن يتقدّم الخطاب بالمهمّ آناً مّا على عصيان الأهمّ، لما تقدّم من اعتبار سبق التكليف فى المضيّقات عن الامتثال ، فباعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال، يكون من الواجب المعلّق، وباعتبار أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ وقد سبقه، يكون من الشرط المتأخّر، لأنّ زمان

العصیان کان مقارناً لزمان الامتثال للمهمّ، فیکون من قبیل الشرط المتأخّر ، هذا .

فإذا کان صحّه ما التزمنا به منوطاً بوجود الواجب المعلّق والشرط المتأخّر، فمع إنکارهما یوجب عدم صحّه القول بالترتّب .

الإشکال التاسع : أنّ خطاب المهمّ لو کان مشروطاً بنفس عصیان الأهمّ، لم یلزم محذور طلب الجمع ؛ لأنّ امتثال خطاب المهمّ اعتبر فی زمان خلوّ المکلّف عن الأهمّ، فلا یعقل اقتضائه لطلب الجمع .

وأمّا إن اُخذ الشرط للمهمّ ما هو الانتزاعی منه ووصف التعقّب فیه ؛ أی کون المکلّف ممّن یعصی بعد ذلک، فیلزم محذور طلب الجمع ؛ لأنّ خطاب المهمّ یکون فعلیاً قبل عصیان الأهمّ إذا کان هو ممّن یعصی بعد ذلک، فلم یعتبر فی ظرف امتثاله خلوّ المکلّف عن الأهمّ ، بل یلزم اجتماع کلّ من الأهمّ والمهمّ فی زمان واحد، وهو مُحال .

الإشکال العاشر : بأنّ الأمر الترتّبی لا یمکن تصحیحه ؛ لأنّ العصیان الذی أخذه شرطاً للمهمّ، إمّا أن یکون مأخوذاً بنحو الشرط المتقدّم، أو المتأخّر .

فعلی الأوّل: لابدّ أن یتحقّق العصیان حتّی یصبح أمر المهمّ فعلیّاً، وأنّه فی ذلک الظرف یسقط الأهمّ، لأنّ سقوط أمره ، کما أنّه یحصل بالامتثال کذلک یحصل بالعصیان ، وهذا مخالفٌ لفرض الأمر الترتّبی، لأنّ القائل به یقول بوجود کلا الأمرین فی زمان واحد ، والحال أنّ ذلک بالفرض لیس بمحال، لأنّه لیس طلب الجمع بین الضدّین .

وعلی الثانی: واعتبار الشرط متأخّراً، فقبل وجود العصیان وإن کان المهمّ یصبح فعلیّاً مع عدم سقوط أمر الأهمّ ؛ لأنّ العصیان بعد لم یتحقّق ، إلاّ أنّه یکون

حينئذٍ يعدّ طلبه طلباً للجمع بين الضدّين، وهو من الحكيم مُحال ؛ وذلك من جهه أنّ الأمر بالأهمّ حيث لم يتحقّق فيه العصيان يدعو إلى إيجاد متعلّقه قبل حال العصيان، لأنّ المفروض أنّه اُخذ على نحو الشرط المتأخّر ، فالأمر بالأهمّ قبل تحقّق عصيانه يدعو لزوماً إلى إيجاد الإزاله مثلًا، وكذلك الأمر بالمهمّ أيضاً قبل عصيان الأهمّ يدعو لزوماً إلى إيجاد الصلاه مثلًا ، فليس هذا إلّا طلب الضدّين الذى هو طلب المُحال.

فالإشكال وارد على كلّ حال، سواءً التزمنا بأنّ العصيان شرط متقدّم له أو شرطٌ متأخّر .

هذا تمام مجموع الاعتراضات التى أورد على القول بالترتّب، وقد تعرّض لبعضها صاحب «فوائد الاُصول» ، ولبعضها صاحب «عنايه الاُصول» ، ولبعضها صاحب «منتهى الاُصول» ، وغير ذلک ، فلا بأس حينئذٍ للتعرّض فى جوابها بعون اللّه الملک المنّان ، فنقول:

أمّا الإشكال الأوّل: وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» من لزوم الاستحاله لأنّه مستلزم لطلب الضدّين وهو محال، واستحالته ليست إلّا لأجل استحاله طلب المحال، أى يكون من قبيل التكليف بالمحال، وصدوره عن الحكيم محال .

أقول: فللمناقشه فى كلامه مجال واسع :

أوّلاً ـ : إنّا لا ـ نسلم كونه من التكليف بالمحال، كما صرّح بذلک من أنكر الترتّب ، بل قد يستظهر ذلک من كلام صاحب «الكفايه» أيضاً ؛ لأنّه من الواضح أنّه لو كان أمر الآمر قد تعلّق بالضدّين معاً بأمرٍ واحد، كان هذا من قبيل التكليف بالمُحال ، ولكن فى المقام ليس كذلک ، بل هنا أمران قد تعلّق كلّ واحدٍ منهما إلى

كلّ واحدٍ من الضدّين اللّذين كان كلّ واحدٍ منهما مقدوراً أو ممكناً للمكلّف، ولا يكون تعلّق الطلب بهما مستحيلاً ، بل الذى يوجب الاستحاله هو أن يكون طلب كلّ واحدٍ منهما فى عرضٍ واحد، وزمان فارد ورتبه واحده ، وجهه الاستحاله حينئذٍ ليس من باب التكليف بالمُحال ، بل يكون من قبيل أنّه تكليفٌ محال .

توضيح ذلك : أنّ المولى الحكيم لا يوجّه خطابه وأمره إلى أحد ، إلّا أن يكون بعثه موجباً وداعياً لانقداح الانبعاث فى نفس العبد ، فإذا كان العبد ممّن يمكن له الانبعاث من حيث نفسه ومتعلّق الأمر، فيمكن تحقّق البعث إليه من ناحيه المولى . وأمّا إذا لم يكن للعبد هذه القابليّه، بأن لا يكون قادراً عليه إمّا من جهه عجزه بنفسه، أو لما فى متعلّق الأمر من العجز ، فحينئذٍ لا يمكن فرض انقداح الانبعاث فى حقّه ، فما لم يمكن كذلك لا يمكن صدور الكليف والبعث عن المولى الحكيم نحوه ؛ لأنّ حكمته تمنع عن ذلك، إذ لا ـ يصدر عن مثله عملاً ـ لغواً ، ومن الواضح أنّ الأـمر والبعث إلى شخص عاجز عن الانبعاث يكون لغواً ، فمرتبه التكليف بالمحال تحصل بعد إمكان صدور التكليف ، مع أنّ مقتضى ما ذكرناه فى طلب الضدّين فى عرض واحد، هو عدم إمكان الصدور لا إمكانه واستحالته من حيث المتعلّق، كما يستظهر ذلك من بعض .

هذا ، ولا ـ فرق فى ما ذكرنا بين أن يكون الدليلين فى الضدّين مطلقين أو مشروطين بشرط خارجى، أو مختلفين من حيث الإطلاق والاشتراط ، لأنّ تلك الخصوصيّه لا يوجب التفاوت فيما هو المقصود من الاستحاله فى طلبهما فى زمان ومرتبه واحده ، كما أنّ الأـمر يكون كذلك، فلو علم الآـمر بأنّ على العبد من جهه علل خارجيّه تقتضى من إيقاعها فى عرض واحد ورتبه واحده، وإن كان

لسان الأمر خالياً عن إيقاعهما كـذلك ، فإنّه حينئـذٍ مع علم المولى بذلك وكونه حكيماً، وكون الأمر من جهه داعويّته للانبعاث الـذى لا يمكن تحقّقه فى المورد، يوجب استحاله صدور التكليف منه كذلك بواسـطه ما عرفت من الدليل والبرهان عليه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّ الواجبين اللّذين قد تصوّر فيهما التزاحم، يكون على أقسام ثلاثه:

الاُولى: إنّ الواجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد، قد يكونان موسّـعين كالصـلاه اليوميّه وصـلاه الآيات فى سعه وقتهما، أو الصلاه الأدائيّه مع القضاء على القول بالمواسعه.

الثانيه: أن يكون أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً كصلاه الظهر وإزاله النجاسه عن المسجد.

الثالثه: أن يكون كلاهما مضيّقين، كالإزاله والصلاه فى آخر وقتهما.

قيـل : فلاـ شـبهه فى أنّها غير داخله فى كبرى التزاحم، ليتمكّن المكلّف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون منافاه بينهما ، ويكون الأمر فيهما فعليّاً من دون تزاحم ، ومن هنا لم يقع إشكال ولم يصدر عن أحد لذلك فى مثله كلام .

نعم ، قد يقع الكلام فى كيفيّه تعلّق الأمر بالفرد المزاحم للآخر بما سـيأتى تفصـيله، وسيتّضح لك الأمر إن شاء اللّه تعالى) ، هذا كما عن المحقّق الخوئى(۱) .

أقول: لكنّه مخدوش لأنّ دعواه بعدم التزاحم فيه لتمكّن المكلّف من الجمع فيها بصوره الإطلاق، ليس بصحيح ، لأنّه :

۱- محاضرات : ج۳ / ۹۱ .

إن قيـل: بأنّ الأوامر متعلّقه بالطبائع دون الأفراد، وتعلّقها بالطبايع ليس على نحو يسرى الأمر إلى كلّ فرد فرد من أفرادها الطوليّه والعرضيّه، من جهه أنّه يكفى فى صحّه تعلّق الأمر بالطبيعه كون صرف وجودها مقدوراً فى التحقّق، عقلاً أو شرعاً ، فلو لم يكن كلّ فردٍ فرد منها مقدوراً لا يضرّ فى صحّه تعلّق الأمر بها ، بل لو كان فرد واحد منها مقدوراً دون سائر الأفراد، لكن تعلّق الأمر بالطبيعه كافياً وصحيحاً أيضاً ، فعليه يكون ما ادّعاه من عدم كون الواجبين الموسّعين من كبرى التزاحم جيّداً ، لأنّه يمكن أن يُقال حينئذٍ بوجود الأمر فى أحد المتزاحمين، وهو الأهمّ مثلاً ـ لو كان فى البين أهمٌّ، أو أحدهما الغير المعيّن واقعاً ، أو ما هو المعيّن عند اللّه ، أو ما اختاره المولى مأموراً به دون الآخر، لعدم إمكان الجمع حينئذٍ بينهما فى زمانٍ واحد يستلزم كون الآخر مأموراً به أيضاً، وهذا يندرج فى طلب الضدّين الذى ادّعى استحالته .

فيجاب عنه: بما سيأتى إن شاء اللّه تعالى ؛ لأنّك قد عرفت بأنّه لا يجب على هذا المبنى الذى بيّناه، كون الفرد الآخر مأموراً به حتّى نحتاج إلى ما سنقول، إذ بعض أفراد هذا الأمر لا يمكن فرض المزاحمه فى حقّه فيكون مأموراً به بلا إشكال ، فلا نحتاج فى هذا الفرض إلى التشبّث بما سنقول فى صحّه الترتّب، لتعلّق الأمر بهذا الفرد من الآخر الذى له مزاحم، كما لا يخفى .

وإن قيل: بأنّ الأوامر قد تعلّقت بالأفراد لا ـ الطبايع ، أو قلنا بتعلّقها بالطبايع ، إلاّ أنّه قلنا بأحد الوجهين، إمّا بأنّ نسبه الطبايع والطبيعه إلى الأفراد العرضيّه والطوليّه ليست كنسبه الكلّى إلى أفراده، حيث يكفى فيه وجود القدره فى فرد مّا فقط ، بل كانت نسبته كنسبه الكلّ إلى الأجزاء والأفراد، من جهه أنّه لابدّ أن تكون

القدره موجوده فی جمیع أفرادها، حتّی یصحّ تعلّق الأمر بها .

أو قلنا بأنّ التکلیف إذا تعلّق بطبیعه، حیث أنّه کان بداعی إیجاد الانبعاث فی العبد ، فلابدّ أن یکون متعلّقه بجمیع أفراده المقدوره فی نفسها لیصحّ تعلّق التکلیف ولیصحّ تعلّق الأمر بالطبیعه بالنسبه إلی ذلک الفرد .

ففی هاتین الصورتین الأخیرتین أو الثلاث، یقع الواجبان الموسّعان فی الزمان الواحد، والجمع بینهما فی عدم إمکانه یکون من قبیل باب التزاحم أیضاً، إذ الأمر المتعلّق بکلّ فرد من المتزاحمین یزاحم مع الأمر المتعلّق بالفرد الآخر فی ذلک الوقت وفی هذا الجمع ، فلا طریق حینئذٍ لإثبات الأمرین إلاّ بنحو الترتّب الذی سنذکره ، فکیف قال حفظه اللّه إنّه لیس من باب التزاحم أصلاً ؟!

أقول: إذا عرفت إمکان ورود التزاحم فی الموسّعین علی التقدیرین الأخیرین، أو التقادیر الثلاث، فجریان التزاحم فی المضیّقین أو فی المختلفین - سواءً کان أحدهما مشتملاً علی مصلحهٍ أهمّ أو لم یکن ، بل کانا متساویین من جهه المصلحه - کان بطریق أولی ، فلابدّ فیهما من علاج أیضاً .

وقد حاول المحقّق الخوئی حلّ المشکله عن طریق التفصیل فی الصوره الثانیه بین الأقسام، بأنّه لو کان أحد المتزاحمین واجباً موسّعاً کصلاه الظهر مثلاً ـ فی سعه وقتها، أو إزاله النجاسه عن المسجد أو ما شاکل ذلک کإنقاذ الغریق مثلاً، فی کونها داخله تحت باب التزاحم وعدمها علی التفصیل .

ثمّ قال: إنّ اُستاذنا المحقّق النائینی قدس سره التزم فی باب التعبّدی والتوصّلی إلی أنّ التقابل بین الإطلاق والتقیید فی الخطابات یکون من قبیل تقابل العدم والملکه ، فکلّ مورد لا یکون التقیید للخطاب فیه قابلاً، فلا یکون الإطلاق فیه

قابلًا أيضاً ؛ لأنّ استحاله أحدهما فى خطاب يوجب استحاله الآخر، وهذا هو معنى تقابل العدم والملكه .

فعلى هـذا، بما أنّ ما نحن فيه يستحيل تقييـد إطلاق الواجب الموسّع بخصوص الفرد المزاحم لاستلزامه طلب الضدّين، فإطلاقه من تلك الناحيه أيضاً مستحيل ، فيرتّب على ذلك وقوع المزاحمه بين إطلاق الواجب الموسّع، وخطاب الواجب المضـيّق ، فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقـدير فعليّه خطـاب المضـيّق، يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالإضـافه إلى الفرد المزاحم ، إذن لابدّ:

إمّا من رفع اليد عن إطلاق الموسّع والتحفّظ على فعليّه خطاب المضيّق .

وإمّا رفع اليد عن خطاب المضيّق والتحفّظ على إطلاق الموسّع .

فلا طريق لإثباتهما على هذا المعنى، إلّا على ما يُقال فى الترتّب، أو كفايه الملاک فى الصحّه من دون أمرٍ ، فيكون هذا كالقسم الثالث داخلًا فى النزاع .

غايه الأمر ، كان التزاحم هنا بين إطلاق الموسّع مع خطاب الآخر، بخلاف المضيّقين حيث كان التزاحم حاصلًا فى الخطابين .

وأمّا على المبنى الـذى اختاره المحقّق الخوئى، من اعتبار تقابل الإطلاق والتقييـد من قبيل تقابل التضادّ لا العدم والملكه ، فلازم ذلـک أنّه لو فرض أنّ إطلاق دليل بالنسبه إلى قيـد فى الحكم أو الموضوع كان مستحيلًا، لا يوجب عـدم إمكانه فى الإطلاق والتقييد لشىء آخر ، بل كان الإطلاق والتقييد بالنسبه إليه ضروريّاً ، واستدلّ على ذلک بقوله:

(لأنّه يستلزم أن تكون الصوره الثـانيه خـارجه عن بـاب التزاحم . والوجه فى ذلـک مـا ذكرناه غير مرّه من أنّ معنى الإطلاق هو رفض القيود، وعدم دخل

شیء منها فی متعلّق الحکم واقعاً، لا الجمع بینها ودخل الجمیع فیه ، وعلیه فمعنی إطلاق الواجب الموسّع، هو أنّ الواجب صرف وجوده الجامع بین المبدأ والمنتهی، وعدم دخل شیء من خصوصیّات وتشخّصات أفراده فیه ، فالفرد غیر المزاحم کالفرد المزاحم فی عدم دخله فی متعلّق الوجوب وملاکه أصلاً ، فهما من هذه الجهه علی نسبه واحده .

إلی أن قال : وعلی هذا فمعنی إطلاق الواجب المزبور، هو عدم دخل شیء من تلک الخصوصیّات فیه، بحیث لو تمکّن المکلّف من إیجاده فی الخارج عاریاً عن جمیع الخصوصیّات والمشخّصات المزبوره، لکان مجزیاً، لأنّه أتی بالمأمور به فی الخارج ، وهذا معنی الإطلاق .

ونتیجه ذلک: هی أنّ الواجب الموسّع مطلقٌ بالإضافه إلی الفرد المزاحم، کما هو مطلق الإضافه إلی غیره من الأفراد ، وعلیه فلا منافاه بین إطلاق الموسّع وفعلیّه الخطاب .

ومن هنا ذکرنا سابقاً، أنّه لا ـ منافاه بین وجوب الصلاه فی مجموع الوقت من الزوال إلی المغرب ، وبین وجوب واجبٍ آخر کإنقاذ الغریق أو إزاله النجاسه عن المسجد فی بعض ذلک الوقت ، إذ المفروض أنّ الوجوب تعلّق بصرف وجود الصلاه فی مجموع هذه الأزمنه، لا فی کلّ زمان من تلک الأزمنه، لینافی وجوب واجبٍ آخر فی بعضها .

فبالنتیجه : أنّه لا مضادّه ولا ممانعه بین إطلاق الموسّع، ووجوب المضیّق أصلاً ، ولذلک صحّ الإتیان بالفرد المزاحم بداعی الأمر المتعلّق بصرف وجود الواجب ، فلا حاجه إلی القول بالترتّب أصلاً ، فإذن لا وجه لدخول هذا القسم فی

محلّ الکلام والنزاع) ، انتهی کلامه(۱) .

قلنا: یتوجّه الإشکال إلی کلام کلّ من الاُستاذ وتلمیذه صاحب «المحاضرات»:

فأمّا الإشکال فی کلام المحقّق النائینی قدس سره فهو أوّلاً: أنّ الإطلاق والتقیید إن کان تقابلهما علی نحو تقابل العدم والملکه من استحاله الإطلاق فی کلّ مورد یستحیل فیه التقیید ، فکیف تکون هذه الجهه ملحوظه فی إطلاق الواجب الموسّع فقط ، بل لابدّ أن یلاحظ هذا الإطلاق فی المضیّق أیضاً ؛ لأنّ إطلاق کلّ دلیل علی قسمین:

قسمٌ: یسمّی بالإطلاق الإفرادی الدالّ علی الشمول البدلی فی الافراد، کإطلاق الطبیعه علی أفرادها الطولیّه المحقّق فی الواجب الموسّع فی طول الزمان، من إمکان الانطباق علی کلّ فرد من أفراده .

فهذا القسم من الإطلاق لیس إلاّ فی الموسّع ، حیث لا یجری فی المضیّق الذی لا یکون فرده إلاّ منحصراً فی واحد .

وأمّا القسم الآخر منه: وهو الإطلاق من حیث الأحوال بالنسبه إلی الأفراد العَرَضیّه، بأن یکون الفرد فی الخارج مشتملاً علی مصلحه مکانیه من المسجد وعدمها ، أو بأن یکون مشتملاً علی تقابل فرد مزاحم له من الواجب وعدمه ، أو مشتملاً علی نقیصه مکانیّه من الحمّام وعدمه ، وأمثال ذلک . فحینئذٍ لو کان التقیید فی إحدی هذه الحالات مستحیلاً، فهکذا یستحیل إطلاقه ، ففی المقام یکون کذلک لأنّ ملاحظه التقیید فی خطاب الواجب المضیّق بکونه واجباً مقیّداً فی حال وجود فرد المزاحم کان مستحیلاً، لاستلزامه التکلیف بالضدّین، وهو محال علی

۱- محاضرات : ج۳ / ۹۲ .

المفروض ، فإطلاقه من تلك الناحيه أيضاً مُحال ، فيلزم أن يكون التزاحم فی هذا القسم من الواجبين أيضاً بين نفس كلّ دليل مع الآخر ، لا ملاحظه نفس فعليّه خطاب الواجب المضيّق مع إطلاق الواجب الموسّع ، لما قد عرفت أنّ فی طرف المضيّق أيضاً إطلاق كالموسّع ، غايه الأمر أنّ إطلاق الموسّع افرادی طولی ، وإطلاق المضيّق أحوالی عرضی ، ووجود التفاوت غير مؤثّر فيما هو المقصود من كلامه من كون التقابل هو العدم والملكه .

أقول: هذا جوابٌ إقناعی للخصم، موافقاً لما ادّعاه من بيان معنی الإطلاق والتقييد، وإلاّ فسنبيّن لک إن شاء اللّه تعالی أنّ معناهما ليس علی ما توهّمه المحقّق المذكور قدس سره .

فالتزاحم هنا علی مبناه يكون من قبيل التزاحم فی الواجبين المضيّقين، لا بين إطلاق الموسّع ونفس فعليّه الخطاب، حتّی يمكن رفع اليد عن أحدهما ؛ أی يقع التزاحم حينئذٍ علی ما قرّرناه بحسب مبناه بين نفس الخطابين المضيّقين لا بين إطلاق أحدهما مع نفس الآخر، كما ادّعاه .

وثانياً : يرد عليه أنّ الإطلاق والتقييد الذی اعتبرهما أنّهما ليسا من قبيل العدم والملكه، فهما يعدّان من صنف الإطلاق اللحاظی دون الإطلاق الذاتی .

توضيح ذلک: أنّه فرق بين أن يلاحظ المولی شيئاً ويجعله موضوعاً لحكمه مع ملاحظه الأفراد والأحوال المرافقه معه من الوجودات وغيرها، كأن يلاحظ لزوم إكرام زيد مع مجيئه وعدمه ، ومع قيامه وقعوده، بصوره لحاظ الإطلاق فی متعلّقه ، فيسمّی هذا الإطلاق إطلاقاً لحاظيّاً ، ففی مثل هذا الإطلاق والتقييد يكون التقابل من قبيل التقابل العدم والملكه، فإنّ إمكان لحاظ التقييد فی مثله مستلزمٌ

لإمكان لحاظ الإطلاق فيه أيضاً، واستحالته مستلزم لاستحالته .

هذا بخلاف الإطلاق الذاتی، فإنّ معناه لیس هو لحاظ الإطلاق فی المتعلّق من الأفراد والأحوال ، بل معنی الإطلاق الذاتی هو أن یری ویلاحظ الموضوع من دون أن یلاحظ معه شیء لا وجوداً ولا عدماً، وكان الموضوع والمتعلّق بالنسبه إلی الأحوال والأفراد بصوره اللابشرط، لا ـ أن یكون بشرط الإطلاق كما هو الحال فی إطلاق القسم الأوّل ، فمثل هذا الإطلاق لا یكون تقابله مع التقیید ، إلاّ ـ من قبیل تقابل التضادّ لا تقابل العدم والملكه ، بلا فرق فیما ذكرنا بین صورتی الإطلاق التی ذكرناهما سابقاً من الإطلاق الأفرادی والطولی أو الأحوالی والعرضی ، فی أنّ التقابل فی الإطلاق والتقیید یتصوّر علی قسمین كما عرفت .

ومن الواضح أنّ الإطلاق والتقیید الواردان فی الخطابات الشرعیّه والعرفیّه بحسب المتعارف یعدّان من القسم الثانی وهو الذاتی لا اللّحاظی ، إلاّ أن یصرّح فی لسان الدلیل كون الإطلاق لحاظیّاً فهو المتّبع وإلاّ فلا .

وعلی هذا، لا یكون وجود الإطلاق فی دلیل الواجب الموسّع من حیث الأفراد والأحوال، وفی الواجب المضیّق من حیث الأحوال مستحیلاً أصلاً ، فإطلاق (كلّ) یشمل مورد الاجتماع فیدخل تحت قاعده التزاحم، وتقع المزاحمه بین الإطلاقین ؛ أحدهما أحوالی فقط ، والآخر أفرادی وأحوالی، لا بین نفس الخطابین . فیلزم حینئذٍ عوده الإشكال الوارد فی المتزاحمین من لزوم طلب الضدّین ، ممّا یعدّ كرّاً علی ما فرّ منه، فلابدّ حینئذٍ من رفع الإشكال بما سنذكره إن شاء اللّه تعالی فی مقام تصحیح الترتّب .

هذا تمام الإشكال فی كلام الاُستاذ وهو المحقّق النائینی قدس سره .

ثمّ نوجّه إشكالنا إلى كلام تلميذه وهو سيّدنا الخوئى حفظه اللّه:

فإنّه وإن أراد إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضادّ لا العدم والملكه ، إلاّ أنّه يرد عليه إشكالان :

الإشكال الأوّل : وهو الذى ذكرناه عند مناقشه كلام الاُستاذ، من أنّه كيف لاحظ الإطلاق فى طرف الموسّع دون المضيّق، حيث قال التزاحم حينئذٍ فعليّه خطاب التضيّق ، مع أنّك قد عرفت وجود الإطلاق لكليهما ، أحدهما أفرادى وأحوالى ، والآخر أحوالى فقط ، سيّما مع ملاحظه مبناه فى تقابل الإطلاق والتقييد، من كونه من قبيل التضادّ كما عرفت ، مضافاً إلى أنّه لم يبيّن صريحاً أنّ التقابل بالتضادّ فى أىّ إطلاق أراد ، والظاهر أنّه أراد الذاتى منه .

الإشكال الثانى: وهو الذى يرد على النتيجه التى رتّبها على كلامه، إذا فَرَض وجود إطلاق الموسّع حتّى بالنسبه إلى الفرد المزاحم ، وكان الواجب هو الطبيعه الجامعه بين المبدأ والمنتهى المأمور بها، فلا يكون إطلاق الواجب الموسّع حينئذٍ مزاحماً مع المضيّق أصلاً ، ولذلك لا نرى منافاه بين صلاه الظهر الموسّع مع وجوب الإزاله المضيّق ، هذا .

قلنا : هذا صحيح فيما إذا لم نقل بسرايه الأمر من الطبيعه إلى الأفراد، كما ذهب إليه بعض ، وإلاّ كان كلّ فرد فرد حتّى المزاحم مصداقاً للمأمور به، فيزاحم المضيّق مع كونه مأموراً به، فيعود محذور طلب الضدّين، ولا يمكن تصحيحه إلاّ على القول بصحّه الترتّب .

وكذا إذا لم نقل بأنّ القدره فى المتعلّق كانت شرطاً شرعاً لصحّه تعلّق الأمر بالطبيعه، بالبيان الذى قرّرناه، من جهه كون التكليف لداعويّه الانبعاث، وهو لا

یکون فی کلّ فرد فرد، إلّا مع وجود القدره فی متعلّقه، والقدره فی الفرد المزاحم متیقّنه مع المزاحمه .

وکیف کان، فإنّ شمول إطلاق دلیل الموسّع لمثل هذا الفرد لا مجال لتوجیهه إلّا بناءً علی القول بالترتّب.

وعلیه فکلامه علی الإطلاق فی النتیجه، حیث قال: (لا مضادّه ولا ممانعه بین إطلاق الموسّع ووجوب المضیّق أصلًا ، ولذلک صحَّ الإتیان بالفرد المزاحم بداعی الأمر المتعلّق بصرف وجود الواجب).

لیس بوجیه، وإن کان ظاهر کلامه یوصل إلی أنّ مختاره غیر ما ذکرنا من الصور ، فتأمّل .

وبالجمله : والذی ظهر من جمیع ما حقّقناه، أنّ الدلیلین المتزاحمین سواءً کانا موسّعین أو مضیّقین أو مختلفین .

إن کان الإطلاق الموجود فی کلّ واحد منهما أو فی أحدهما إطلاقاً لحاظیّاً ، فبالنسبه إلی ذلک الإطلاق لابدّ أن یلاحظ التزاحم بنفس دلیل الخطاب والتکلیف لا بإطلاقه، للاستحاله التی عرفت وجهها .

وأمّا إن کان الإطلاق فی کلّ منهما أو فی واحدٍ منهما ذاتیّاً، کما هو الغالب المتعارف فی عامّه الخطابات ، فلا إشکال فی أنّ التزاحم یقع بین إطلاقی الدلیلین فی جمیع الأقسام، لکون التقابل حینئذٍ من قبیل التقابل بالتضادّ .

وأمّا التزاحم من جهه الأمر فی کلّ واحد منهما، فمنوط إلی تعیّن القسم الذی ذکرناه فی صدر البحث .

وحیث کان المتعارف فی الخطابات هو الإطلاق الذاتی ، فالتزاحم بین

الـدليلين يكون بإطلاقهمـا فی تمام الأقسام من المضـیّقين والموسّـعين وغيرهما بلا إشـكال ، فلابـدّ فی تصـحيحه من إجراء باب الأمر الترتّبی أو غيره، كما لا يخفی .

كما لا فرق فی وجود التزاحم بين كون أحـد الـدليلين أهمّ من الآخر، أو لم يكن بأهمّ لتساوی مصـلحتهما، لعـدم تأثير مثل هذه الخصوصيّات فيما هو المقصود فی المسأله كما لا يخفی ، والعلم عند اللّه تعالی .

أقول: ومن هنا يظهر الإشـكال فی كلام المحقّق العراقی قدس سـره فی «نهايه الأفكار» ، فلا بأس بذكر كلامه علی نحو الخلاصه والإجمال ، والإشاره إلی ما يرد عليه .

قال المحقّق العراقی:

(وأمّا الضدّين اللّذين لهما ثالث، وتمكّن المكلّف من تركهما، كما فی الصـلاه والإزاله ، فلا إشكال فی عدم جواز ترك كليهما ، ووجوب الإتيـان لأحـدهما مخيّراً بالتزام شـرعی، لأنّ الممنوع منه هو إلزام كلّ واحـدٍ منهما علی التعيّن بصوره المنع عن أنحاء تروكه، حتّی الترك فی حال وجود الآخر ، هذا ممّا لا كلام فيه .

إنّما الكلام فيما ينتهی إليه مرجع هـذا التخيير ، وأنّه هل هو راجع إلی تقييد الطلب فی كلّ من الأمرين لعدم الآخر وعصـيانه ، أو إلی التقييد الواجب مع إطلاق الطلب أو غيرهما ؟ وجوه :

أحـدها : بأن يكون طلب كلّ مقيّـداً بعـدم الآخر، أمّا بعـدمه المحفوظ قبل الأمر، وأمّا بعدمه المتأخّر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الذی هو نقيض الإطاعه .

وثانيها : رجوعه إلى تقييد الواجب فى كلّ بعدم الآخر، مع إطلاق الطلب فيهما ، وهو أيضاً :

إمّا بأخذ القيد فى كلّ منهما مطلق عدم الآخر، بنحوٍ يقتضى وجوب تحصيله .

وإمّا بأخذه عباره عن العدم الناشئ من قبيل سائر الدواعى غير دعوه الأمر والطلب، بحيث لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله .

وثالثها : رجوعه إلى وجوب كلّ واحد منهما على التعيين ، ولكنّه لا بإيجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه، حتّى الترك الملازم مع وجود ضدّه ، بل بإيجابٍ ناقص مقتضاه المنع من غير ناحيه الترك الملازم لوجود الآخر من سائر التروك ، إذ الشىء بعد أن كان له أنحاء من العدم بالإضافه إلى فوت كلّ مقدّمه من مقدّماته، ووجود كلّ ضدّ من أضداده ، فلا جرم بعد خروج أحد تلك الأعدام من حيّز التكليف ؛ إمّا لعدم القدره، أو لغير ذلك - كما فى المقام من فرض عدم تمكّن المكلّف من الجمع بين الوجودين - فلا يكون قضيّه التكليف بالإيجاد حينئذٍ إلاّ وجوب سدّ بقيّه الأعدام فى ظرف انسداد عدمه من باب الاتّفاق من قبيل بديله وضدّه ، ومرجعه إلى كونه أمراً بمتمّم الوجود، لا بالوجود على الإطلاق بنحو يقتضى وجوب سدّ جميع الأعدام، حتّى العدم الملازم مع وجود ضدّه .

ومرجع ذلك بالأخره إلى تخصيص الواجب فى كلّ منهما بما يكون ملازماً مع عدم الآخر، من دون أن يكون ذلك من جهه تقييد فى الواجب ولا فى الوجوب ، بل من جهه قصورٍ فى الوجوب بنفسه عن الشمول لغير ذلك .

هذا بحسب مقام التصوّر .

وأمّا بحسب مقام التصديق: فالمتعيّن هو الوجه الأخير، لعدم خلوّ غيره عن المحذور .

أمّـا الوجه الأوّل: سواء تقيّـد كلٌّ منهما بعصـيان الآخر أو بعـدمه من باب الاتّفاق المحفوظ من قبل الآمر ، إذ الشقّ الثانى منه غير رافع لمحـذور المطارده بين الأمرين من جمله بقاء المطارده بينهما بعدُ على حاله بملاحظه تحقّق ما هو الشـرط فيهما قبل الإتيان بواحد منهما .

وأمّـا الشقّ الأوّل: فهو وإن انـدفع به محـذور المطارده، نظراً إلى وقوع تأثير كلّ منهما فى ربقه سـقوط الآخر ، إلّا أنّه يتوجّه عليه حينئذٍ محذور طوليّه الأمرين، وتأخّر كلّ منهما عن الآخر برتبتين، حسب إناطه كلّ منهما بعصيان الآخر .

وأمّا الوجه الثانى: فإنّ لازم تقييـد كلّ من الواجبين بعـدم الآخر، هو مثل ما عرفت الآن من التأخّر برتبتين ، لازمه بمقتضـى حفظ الرتبه بين النقيضـين هو تأخّر كلّ من الوجودين عن الآخر، وهو ملازم لكون كلّ منهما فى رتبتين ، وهو كما ترى من المستحيل ، خصوصـاً مع مـا يرد على الشقّ الأـوّل منه، من لزوم وقوع المطـارده بين الأـمرين بلحاظ اقتضاء إطلاق الأمر فى كلّ منهما لزوم ترك الضـدّ الآخر من باب المقـدّمه، واقتضاء الأمر به عدم تركه ولزوم إيجاده . إذ حينئذٍ يصـير كلّ واحدٍ منهما وجوداً وعدماً ، هو ردّاً للتكليف الإلزامى، وهو محال .

ثمّ فرّع عليه بقوله : وعليه أيضاً لاـ داعى إلى رفع اليـد عن الأـمرين على الإطلاـق، والمصـير إلى إلزام عقلى تخييرى فيهمـا ، بل يؤخـذ حينئـذٍ بوجوب كـلّ منهما على التعيين ، غايته أنّه من جهه محـذور المطارده والوقوع فى ما لا يُطاق يرفع اليـد عن إطلاق الأمرين واقتضائهما للحفظ على الإطلاق ، ويصار إلى

وجوب كلّ منهما بإيجابٍ ناقص راجع إلى إيجاب حفظ المرام من سائر الجهات فى ظرف انحفاظه من قبيل ضدّه من باب الاتّفاق، من دون أن يكون ذلك من جهه تقيّد فى الطلب أو المتعلّق بوجه أصلًا) ، انتهى كلامه ملخّصاً(١) .

أقول: التفصيلات والتحقيقات المذكوره برغم دقّتها وأهمّيتها، حيث لا تصدر إلاّ عن علاّمه مثله رحمه الله ، ولكن لنا فيها تأمّلات:

أوّلاً : أنّ الالتزام بكون الوجوب هنا من جهه ذاته ناقصاً لا تامّاً - أى لا يقتضى ترك جميع أنحاء التروك فى الضدّين حتّى يكون تامّاً ، بل يكون ناقصاً أى لا يقتضى إلاّ بالنسبه إلى سائر التروك - فهو مجرّد ادّعاء لا دليل إثباتى له حتّى العرفى منه، لأنّه ليس لنا فى الأمرين فى قوله : (إنقذ الغريقين) ، إلاّ التهيئه التى تدلّ على الطلب إطلاقاً أو تقييداً ، والمادّه التى تدلّ على نفس الإنقاذ مطلقاً أو مقيّداً ، فإذا فرض نفى دلاله كلا الأمرين من تلك الحيثيّه ، فما الدليل الذى يدلّ على كون الأمر فى هذا المورد يكون ناقصاً بخلاف الأمر الواقع منفرداً حيث يكون تامّاً ؟

وما يمكن أن يقع لذلك دليلاً، لا يخلو عن أحد أمرين :

أمّا أن يكون دليلًا شرعيّاً أو عقليّاً :

فالأوّل: منهما مفقود على الفرض لأنّه لو كان لبان .

وأمّا الثانى: قد نفاه رحمه الله بنفسه من خلال قوله: (لا داعى إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق، والمصير إلى التزام عقلى تخييرى فيهما).

فلا يبقى لنا حينئذٍ دليل يدلّ عليه ، فكيف الالتزام به من دون وجود دليل،

١- نهايه الأفكار : ج١ / ٣٦٦ .

كما لا يخفى على المتأمّل .

وثانياً : أنّ المحذور فى الأمر بالضدّين ليس لنقصٍ فى مقام الاقتضاء ؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالشيء منفرداً ، متّحدٌ مع الأمرين المتعلّقين بالضدّين من حيث الاقتضاء، وإنّما التفاوت إن وجد كان من حيث وجود المانع فى مقام الامتثال للأمر بالضدّين، وهو عدم قدره المكلّف على القيام بالإتيان بهما فى زمان واحد ، وهذا بخلاف الأمر المتعلّق بشىء واحد .

وعليه فما ذكره من التفاوت فى مقام الاقتضاء بين الموردين، من كون الاقتضاء فى موردٍ تامّاً، بخلاف ما نحن فيه، ليس إلّا دعوى بلا دليل وبرهان .

وثالثاً : أنّه ليس ما قرّره سوى ما ذكرنا من كون ملاحظه الإطلاق على قسمين من اللّحاظى والذاتى، ولا يكون شيئاً آخراً عداهما ؛ لأنّ معنى الإطلاق فى الأمر المنفرد ليس إلاّ أنّه ذاتى، أى لا يرى فى متعلّقه إلاّ ذاته من دون وجود قيدٍ آخر لا وجوداً ولا عدماً معه، حتّى من جهه وجود المزاحم له ، بخلاف الإطلاق اللّحاظى حيث أنّه يمكن أن لا يكون إلّا بالنسبه إلى بعض القيود دون بعض، ولو من جهه وجود المزاحمه له فى الخارج ، فعليه لو كان الإطلاق الملحوظ فى الأمرين المتعلّقين بالضدّين من قبيل الثانى لما أمكن القول بإطلاقه بالشمول لصوره وجود المزاحم، إن كان التقابل فى الإطلاق والتقييد اللّحاظى على نحو تقابل العدم والملكه ، ولكن هذا يرجع إلى أنّ المقيّد - أى التضيّق لا التقيّد الاصطلاحى - كان فى الواجب لا فى الوجوب، كما اعترف بذلك رحمه الله فى ضمن كلامه، بقوله : (بأنّه يرجع ذلك بالأخره إلى تخصيص الواجب لكن من دون تقييد ، بل قلنا لقصور فى الوجوب بنفسه)، وهذا يوجب أن تكون المناقشه ليس

إلّا المشاحّه فی الاصطلاح والنزاع فی اللفظ والتعبیر، إذ هو کان حینئذٍ من قبیل نتیجه التقیید، لو لم نقل بکونه حقیقه، مع أنّک قد عرفت کون الإطلاق ذاتیّاً لا لحاظیّاً .

ورابعاً : ما ذکره فی تعیین وجه الأخیر فی مقام التصدیق، من استلزام تقیید الطلب بالعدم السابق قبل الأمر ببقاء المطارده لتحقّق الشرط فیهما قبل الإتیان ، وبالعصیان للآمر الآخر، یستلزم محذوریّه طولیّه الأمرین، وتأخّر کلّ واحدٍ منهما من الآخر برتبتین .

لیس بوجیهٍ، لأنّه یتّضح لک الأمر لاحقاً بأنّ وجود الأمرین فی زمان واحد للضدّین لا یستلزم محذوراً من ناحیه اقتران زمان الأمرین ، بل المحذور إنّما هو حاصل من جهه متعلّقهما، من حیث عجز المکلّف عن الجمع بینهما ، فإن أجبنا عن هذا المحذور لاحقاً، فلا یبقی المطارده فی نفس اجتماع الأمرین أصلاً .

کما أنّ محذوریّه طولیّه الأمرین إنّما یلزم لو کان التقیید فی کلّ منهما بنفس عصیان الأمر الآخر ، وأمّا لو قیّدناه بالوصف العنوانی بنحو الشرط المتأخّر، بأن نجعل العنوان من قبیل الشرط المتقدّم أو المقارن للأمر الآخر ، فلا یلزم محذور طولیّه الأمرین، لبقاء الشرط فعلاً للأمرین ، فیکون کلیهما منجّزاً کما لا یخفی .

کما أنّه لو قلنا بأنّ التفاوت بین الأمر بالأهمّ وعصیانه ، وبین الأمر بالمهمّ یکون هو الرتبه، أی لا یکون الأمر بالمهمّ فی رتبه الأمر بالأهمّ، کما التزم به رحمه الله بعد ذلک، فلا یکون حینئذٍ طولیّه بین الأمرین إلّا من حیث الرتبه دون الزمان.

وبالجمله: فما استُنتج من کلامه، بأنّ مقتضی کلامه إمکان القول بوجود الأمرین فی زمانٍ واحد، ورتبهٍ واحده، حتّی فی الأهمّ والمهمّ، بجعل الأمر فی

الأهمّ تامّاً وفى الآخر ناقصاً . وفى المتساويين بكون الإيجاب فى كلا الطرفين ناقصاً من دون احتياج إلى التمسّک بالترتّب ، ليس بصحيح، لما قد عرفت الكلام فى وجود الإطلاق فى كلا الأمرين، والتزاحم إنّما متحقّق بين الإطلاقين ، بلا فرق بين نوع الواجب من الموسّع والمضيّق، من حيث كون الإطلاق ذاتيّاً لا لحاظيّاً، فلا محيص من التشبّث بمسأله الترتّب .

أقول: ينبغى حينئذٍ الرجوع إلى الجواب عن كلام المحقّق الخراسانى الذى تعرّضنا له سابقاً، وأحلنا الجواب عنه إلى المقام، لحاجه الجواب عنه إلى هذه المقدّمه لبيان أقسام الواجبات من جهه بيان وجود التزاحم فى تمام أقسامها كما عرفت ، ومن خلال أدلّه المثبتين يظهر بطلان ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله .

***

أدلّه القائلين بصحّه الترتّب

أدلّه القائلين بصحّه الترتّب

أقول: لا بأس بتقديم اُمور مرتبطه لتوضيح المراد والمقصود فی باب الترتّب :

الأمر الأوّل : أنّه لا ينبغی أن يرتاب فی أنّ الاُمور الاعتباريّه لا يتحقّق بينها نسبه التنافی والتلائم من حيث أنفسها، إذ لا حقيقه ولا نفسيّه لهـا فی الواقع، حتّی يلاحـظ هـذه الاُمور ، وإنّما تتحقّق بينها من حيث الآثار المترتّبه عليها كالتلائم بين المتعلّقين والتنافی والتضـادّ بينهمـا ، فالتـدافع الواقع بين الامتثـالين وهمـا أثر الأـمرين وهو الموجب لتضـادّ الأـمرين بنحو الوساطه فی العروض دون الوساطه فی الثبوت .

فعلی هـذا، الأـمران المتضادّان إذا فرض اختلافٌ فی متعلّقيهما من حيث الظرف والامتثال ، فلا مانع من اجتماع أمريهما من قبيل امتثاليهما، سواءً فرضت قبليّه زمانيّه أو رتبيّه أو غيرهما من أنحاء الاجتماع .

الأمر الثانی : إنّ تعلّق الأمر بالضدّين يكون علی أنحاء:

تارهً : أن يكون أمراً واحـداً متعلِّقاً بالضـدّين فی زمان واحـد، بحيث يكون المأمور به نفس الجمع بين الضدّين ، فلا إشـكال فی محاليّه هذا القسم من الأمر؛ لأنّ المفروض عدم قدره المكلّف علی إتيانهما كذلك ، والقدره علی الامتثال:

إمّـا أن يكون شـرطاً لفعليّه التكليف، بحيث لو لم يكن المكلّف قـادراً لاـ يكون التكليف له فعليّاً ، فهـذا ممّا ذهب إليه كثير من الاُصوليّين .

وإمّا أن تكون القدره شرطاً لتنجّز التكليف الفعلی لا فی فعليّته ؛ لأنّ فعليّته

ثابته لكلّ من القادر والعاجز بمجرّد الإبلاغ والإصدار إلى المكلّفين فى الأحكام القانونيّه .

غـايه الأمر ، يعـدّ هـذا التكليف منجّزاً فى حقّ العـالم والقـادر، ومعـذّراً فى حقّ العاجز والجاهل كما ذهب إليه المحقّق الخمينى حفظه اللّه ، ولا يبعد صحّته فى الأحكام الكلّيه القانونيّه، بخلاف الأمر الشخصى فإنّ القدره للمكلّف فى المأمور به يكون شرطاً لفعليّه التكليف لا لتنجّزه، لعـدم تعقّل الفعليّه هاهنا بـدون القدره ، هذا بخلاف فرض الأوّل حيث أنّ التكليف فيه يتعلّق بالعموم، فيكفى فيه وجود القـدره لعـدد من المكلّفين فى إمكان تحقّق فعليّه التكليف ، ولو لم يكن بعضـهم قادراً على الامتثال ، وبذلك يرفع الاستهجان عن التكليف بهم .

واُخرى : بـأن يتعلّق الطلب بشـيئين بينهما تضادّ ، إلاّ أنّه فرق بينهما فى زمان فعليّه التكليف، بأن يجعل أحـدهما فى زمانٍ والآخر فى وقت آخر من دون مزاحمه فيمـا بين الطلبين أصـلًا ، فلاـ إشـكال فى صـحّتهما لوجود تمام شـرائطه من وجود القـدره لفعليّه التكليف، وتنجّزه فى مرحله الامتثال .

فالتضادّ بينهما حينئذٍ يعدّ فرضيّاً لا فعليّاً ؛ أى لو قصد يأتيهما فى زمان واحد كان متضادّاً ، وإلاّ فلا .

وثـالثه : بـأن يكون الأـمر متعـدّداً بتعـدّد متعلّقه ، مثـل أن يتعلّق الأـمران بضـدّين ، فهو قـد يقيّـد كـلّ واحـدٍ من الأمرين بالإتيان بمتعلّقهما فى زمان واحـد ، ففيما يقـدر الإتيان بهما خارجاً بلا تزاحم بينهما فى مرحله الامتثال لإمكان الجمع بينهما على الفرض ، فهو أيضاً يكون كالقسم الثانى ممكناً، وكان التكليف بالنسـبه إلى كلّ واحدٍ منهما فعليّاً ومنجّزاً ، فإطلاق الضدّ على مثل هذين الشيئين

يعدّ مسامحه، لعدم قيام تضادّ حقيقى بينهما لا فى مقام البعث ولا فى مقام الامتثال .

فهذا القسم بل الأقسام الثلاثه خارجه عن محلّ الكلام قطعاً .

فإذا كان هـذا حال التقييد، فشمول الإطلاق لكلّ منهما حتّى بالنسبه إلى حال وجود الآخر ، ممّا لا إشكال فيه ؛ لأنّ الإطلاق لا يكون أسوء حالاً من التقييد بالجمع .

ورابعه : هو القسم الثالث إلاّ أنّه إذا فرض عدم قدره المكلّف من جمعهما فى زمان واحد ، لأجل وجود المزاحمه بين الضدّين ، فهو أيضاً يكون على قسمين :

تارةً : يكونان متساويين من حيث المصلحه .

وأُخرى : متفاوتين بالأهمّ والمهمّ .

ففى هـذين القسـمين يكون مورد البحث والكلام، لا فيما إذا قيّد أمر كلّ واحد بالإتيان فى ذلك الوقت، لكلّ واحدٍ من الأمرين فى كليهما ؛ أى فى المتساويين والمتفاوتين ، لما قـد عرفت بأنّه إذا لـم يكن المكلّف قادراً على الجمع والامتثال لكليهما، فكيف يمكن أن يحرّكه المولى بـالبعثين مع علم الآمر الحكيم الملتفت إلى عجزه ؟! مع أنّه لا إشـكال فى كون البعث إنّما هو لـداعويّه الانبعـاث فى العبـد والمـأمور ، فـإذا علم أنّه عاجز عن الانبعاث، فصـدور الأمر منه كـذلك لكلّ واحـدٍ منهما محال قطعاً، لكونه تكليفاً محالاً لا تكليفاً بالمحال ، فلا محيص حينئـذٍ أن يُقال لو وجد المكلّف أمرين كذلك، أن يكون مخيّراً عقلاً لامتثال واحدٍ منهما، لأنّه لولاه لزم الاستحاله كما عرفت، وهو واضح لا خفاء فيه ، بل لعلّه خارج عن محطّ النزاع .

بـل يكون محطّ النزاع إمّا هو الإطلاق فى لسان الدليل فى كلّ منهما ، أو قيد كلّ واحد منهما ، بعدم الإتيان للآخر فى المتساويين، أو بعصيان الآخر الأهمّ فى المتفاوتين ، فالسؤال المطروح حينئذٍ كما عليه جماعه من الاُصوليّين هو أنّه هل يجوز للآمر أن يأمر بالضدّين بأمرين لا بأمرٍ واحد، مع كون حال القضيّه كذلك ، أو أنّه مستحيل من جهه عدم وجود القدره على امتثالهما معاً، برغم قدرته على القيام بأحدهما ؟

نقول : إذا فرضنا كون التكليف غير شخصى، بأن كان البحث عن التكاليف العامّه والأحكام القانونيّه الكلّيه - دون الأحكام الشخصيّه الخاصّه المتوجّهه إلى شخص واحد - لم يتعلّق بالمجموع منهما بموضوع وجدانى ، بل تعلّق بكلّ واحد منهما مستقلاًّ، وكان مقدوراً بنفسه ، وفُرض أنّ المتساويين قد أخذ قيد عدم الإتيان بالضدّ الآخر فى كلّ واحد منهما لدخالته فى تحصيل القدره للآخر ، أو اُخذ قيد عدم الامتثال للأمر بالأهمّ لتحصيل القدره فى المهمّ ، فلا يبق هاهنا محذور يوجب استحاله ذلك إلاّ ببعض ما توهّمه جماعه من الإشكال وهو ما نرده لاحقاً.

الأمر الثالث : لا إشكال فى أنّ الأمر قد يتعلّق بموضوع :

تارهً: على نحو الإطلاق ؛ أى بنحو اللابشرط، حيث قد عرفت أنّه يُطلق عليه إطلاق ذاتى .

واُخرى: قد يتعلّق بموضوع مقيّد بقيد ومشروط بشرط .

فالأوّل يكون واجباً مطلقاً ، والثانى مشروطاً .

ثمّ الشرط الذى اُخذ فى الشىء :

۱ – قد يكون شرطاً للوجوب بحيث لو لم يحصل الشرط لم يتحقّق الوجوب .

۲ – وقد يكون الشرط مأخوذاً فى الواجب لا فى الوجوب.

فيسمّى الأوّل بالواجب المشروط كالاستطاعه للحجّ ، والثانى بالواجب المعلّق كالوقت بالنسبه إلى الصلاه، والموسم بالنسبه إلى الحجّ ، ولا إشكال فى القسم الأوّل منهما ، إنّما وقع الخلاف فى القسم الثانى من كونه معلولاً أم لا .

وتظهر النتيجه فى أنّ الوجوب فى الثانى قبل الوقت فعلىّ والواجب فيه استقبالىّ ، فيصحّ الإتيان بالمقدّمات بقصد الوجوب قبل تحقّق شرط الواجب لكون وجوبه فعليّاً ، هذا بخلاف الواجب المشروط، لأنّ الوجوب قبل الشرط لم يكن فعليّاً .

كما أنّ الشرط الذى يُؤخذ يكون على أنحاء :

تارهً : يكون أمره بيد المكلّف، بحيث يتمكّن من إيجاده واعدامه .

واُخرى : ما لا يكون كذلك، لكونه أمراً خارجاً عن اختياره مثل دخول الوقت.

كما أنّ الشرط قد يلاحظ:

تارهً: بوجوده الانقضائى فيؤخذ شرطاً للمشروط بهذه الكيفيّه فيسمّى بالشرط المتقدّم .

واُخرى: بوجوده الحالى يكون شرطاً، فيسمّى شرطاً مقارناً .

وثالثه: يلاحظ بوجوده الاستقبالى كذلك، فيسمّى ذلك بالشرط المتأخّر .

فالقسمان الأوّلان منهما ممّا لا خلاف فى إمكانهما ذاتاً ووقوعاً ، وإنّما

الکلام وقع فی الأخیر حیث استحال بعضهم إمکانه ذاتاً فضلًا عن إمکانه الوقوعی .

فالأمران المتعلّقان بالضدّین :

۱ – قد یکونـان مطلقین، سواءً کانـا متسـاویین أو متفـاوتین بالأهـمّ والمهمّ ، خصوصاً إذا کانا مضـیّقین ، فلازمه التکلیف بما لا یُطاق ، فلو اُریـد الفعلیّه والتنجّز فی کلّ منهما، فلا محیص من الحکم بالتخییر العقلی حینئذٍ فی المتساویین، أو الأخذ بالأهمّ فقط ورفع الید عن المهمّ عذراً ؛ لأنّ القدره فی الامتثال یکون من الشرائط العامّه الفعلیّه لکلّ تکلیف ، فالشـرط حینئذٍ لیس شـرعیّاً ، بل یکون عقلیّاً .

۲ – وقـد یکونـان مختلفین، بأن یکون أحـدهما مطلقاً والآخر مشـروطاً، کأن یشترط المولی فی الإتیان والامتثال بأحـدهما ترک الامتثال للآخر الأهمّ ، وکان هـذا الشـرط شـرعیّاً لا عقلیّاً ؛ لأنّه لم یجوّزه من عنـد نفسه لولا ورود الدلیل بترک الامتثال للآخر ، کما أنّ الشـرع أیضاً لم یجوّزه ذلک أوّلاً ، إلّا أنّه یجعله شـرطاً لفعلیّه الأمر الآخر، بحیث لولا هـذا الشـرط لأشـکل الحکم عقلًا بوجوب الامتثال للآخر المسمّی بالمهمّ ، فحینئذٍ یکون حال المکلّف بالنسبه إلی الأمرین هکذا:

بـأن یکون أحـدهما علیه فعلیّـاً بالإطلاـق وهو الأهمّ ، والآخر یکون فعلیّاً مشـروطاً بعصـیان الأهمّ ، ولکن کانت فعلیّته قبل تحقّق شرطه وهو العصـیان ، لمـا قـد عرفت من إمکـان کونه شـرطاً للواجب لاـ للوجوب ، فقبـل تحقّق الشـرط یکون التکلیف فی کلا الأـمرین فعلیّـاً بصوره الاختلاـف من حیث الإطلاـق والاـشتراط ، إلاّـ أنّ ظرف الامتثـال فی کلّ واحـدٍ منهما یکون مختلفاً، لأنّ أحدهما یکون بلا شرط ، بخلاف الآخر حیث یکون فی رتبه اُخری، وهو تحقّق العصیان المستلزم

لإمكان تحقّق ظرف الامتثال للآخر، كما يمكنه ترك الامتثال له أيضاً حتّى يتحقّق العصيان لكليهما .

ثمّ ننقل الكلام فى العصيان للأهمّ الذى أُخذ شرطاً للأمر بالمهمّ:

۱ - فقد يكون بصرف وجوده كافياً لسقوط أمر الأهمّ؛ أى بمحض إراده المكلّف ترك امتثال أمر الأهمّ والاشتغال بالمهمّ يتحقّق ذلک.

۲ - أو أنّه يتحقّق بمجرّد البناء عليه فيؤدّى إلى سقوط أمره .

۳ - أو يكون سقوط الأمر بالأهمّ بعد حصول الامتثال بالأمر المهمّ، أى لا يسقط الأمر بالأهمّ إلّا بفوت وقته، من دون أن يسقط بشروع إتيان شىء أو إتيان المهمّ فى محلّه ، فحال الاشتغال بالمهمّ قبل فوت الوقت كان أمر الأهمّ موجوداً ، فيكون العصيان حينئذٍ له حال دوام واستمرار إلى أن يأتى بالمهمّ بتمام أجزائه ، ففى كلتا الصورتين يمكن جعلهما من باب الطلب بالضدّين، بناءاً على إمكان القول بالواجب المعلّق، لأنّ الوجوب لكلّ من الأهمّ والمهمّ حينئذٍ فعلىٌّ قبل الشرط ، غايه الأمر ، كون الواجب فى المهمّ استقباليّاً لا وجوبه ولا تأثير فى ذلک ، كون العصيان بوجوده الآنى شرطاً للمهمّ أو بوجوده الاستمرارى ، أو القول فى الشرط هو العنوان المتعقّب بالعصيان .

نعم ، لو فرض أنّ فعليّه الأمر بالمهمّ كان بعد تحقّق العصيان الآنى فى الخارج، بحيث لم يكن الوجوب قبل الشرط متحقّقاً أصلًا، فيكون وجوبه من قبيل الواجب المشروط لا الواجب المعلّق ، وفرض أنّ الأمر بالأهمّ قد سقط بنفس العصيان الآنى المتحقّق من قصده، أو الشروع بالمهمّ، بحيث كان العصيان منشأً لتحقّق أمرين:

أحدهما: سقوط الأمر فى ناحيه الأهمّ .

والثانى: إيجاد فعليّته فى ناحيه الأمر بالمهمّ .

ولم نلتزم بكون العنوان – وهو التعقّب بالعصيان – شرطاً كما احتمله المحقّق النائينى قدس سره تصحيحاً لإجراء الترتّب ، فحينئذٍ يصحّ أن يقال بخروج المورد عن طلب الضدّين ؛ لأنّ فى حال فعليّه الأمر بالمهمّ ، وهو حال تحقّق العصيان الآنى للأهمّ الموجب لسقوطه، لا وجود لأمر الأهمّ حتّى يكون فعليّاً، لما فرض سقوطه بالعصيان الآنى ، وحال وجود الأمر بالأهمّ وفعليّته لم يكن الأمر بالمهمّ فعليّاً لعدم تحقّق شرطه ، فهو خارج من مورد البحث والكلام .

هذا بخلاف ما لو أجزنا الواجب المعلّق ، أو قلنا بفعليّه الأمر بالمهمّ بالوصف العنوانى، فيصير الموردان من موارد طلب الضدّين، سواء كان العصيان آنيّاً أو استمراريّاً .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد التفصيل فى صوره كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بالعصيان الآنى لا ما كان مشروطاً بالعصيان الاستمرارى، إذ ليس هو من باب طلب الضدّين، ولم يذكر لتفصيله وجهاً واضحاً .

إلاّ أن يُقال : بأنّه حيث يمكن للمكلّف فى كلّ لحظه فى حال الاشتغال بالمهمّ رفع اليد عنه، فيسقط عن الفعليّه إلى أن يتمّ العمل ، فلذلك ليس للأمر المهمّ فعليّه تامّه مثلاً حتّى يزاحم فعليّه الأهمّ، حتّى يكون من باب طلب الضدّين ، وفساده كما ترى .

الأمر الرابع : سبق وأن ذكرنا فى محلّه أنّ الأوامر تتعلّق بالطبايع ؛ لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعه بأىّ خصوصيّه تحقّقت ، وفى ضمن أىّ فرد وجدت،

لأنّ ما يكون دخيلاً في الغرض يأتى من خلال الأمر دون غيره . وقد عرفت منّا سابقاً بأنّ كلّ أمرٍ مركّب من الهيئه والمادّه فلا يدلّ الأُولى إلّا على البعث، والثانيه إلّا على الماهيّه اللابشرطيّه .

نعم ، لو كانت خصوصيّه خاصّه دخيله فى الغرض ، لابدّ أن يقصد بها الماهيّه حال جعلها موضوعاً إذا كان الطلب مطلقاً بنفسه ، أو يقيّد الطلب إن فرض صحّته وإمكانه، وتكون المادّه مطلقه ، نعم هناک بحث فى أنّ ذلک هل يستلزم تقييد كلّ للآخر أيضاً أم لا؟ فهو موكول إلى محلّه .

ومعنى الإطلاق فى الطبيعه، ليس إلّا كون الطبيعه هى تمام الموضوع للحكم، بلا دخاله لشىء آخر أو عدم شىء معه ، هذا بخلاف ما لم يكن المتعلّق كذلک، حيث لابدّ من الأخذ بما هو الدخيل فيه من وجود شىء وعدمه ، فليس معنى الإطلاق هو ما ذكره بعض من جعل الطبيعه مرآه للمصاديق، وساريه فى أفرادها، تتّحد معها وتحكى عنها، إذ الطبيعه من حيث هى هى لا تحكى عن الخصوصيّات فى الأفراد . نعم ، الاتّحاد يوجب الانتقال إلى الخصوصيّه .

فبناءً على هذا، لو رأى المولى فى الأمرين المتعلّقين بالشىء المتساويين، أنّ كلّ شىء بنفسه مطلوب فى كلّ حال وخصوصيّه، وكان فيه المصلحه ، إلّا أنّه:

تارةً: قد يلاحظ عجز المكلّف عن الجمع بين الشيئين فى زمانٍ واحد، فله أن يعلّق طلبه على كلّ واحد مقيّداً بعدم الإتيان بالآخر ؛ بأن يصرّح بذلک ويدلّ على أنّه لم يلاحظ الماهيّه اللابشرط فى متعلّق أمره ، بل أخذه حال عدم الإتيان بالآخر، فهو يكون من قبيل التخيير الشرعى . غايه الأمر ، يكون التخيير عقليّاً أيضاً، لو لم يكن المكلّف قادراً على تركهما معاً كالحركه والسكون ، وإلّا فلا تخيّر

عقلی هنا لتصریح الشرع بنفسه ، إلّا أنّ التخییر هنا لیس من جهه خلوّ متعلّق کلٍّ عن المصلحه فی حال الإتیان بالآخر ، بل لعدم قدره المکلّف علی الجمع فی مقام الامتثال ، وإلّا لو فرض محالاً إمکان الجمع له کان کلاهما مطلوباً .

واُخری : فی مثل هذا الفرض أیضاً مع وجود المصلحه فیهما، إلّا أنّ المولی لا یری مصلحه لذکر هذا القید فی متعلّق أمر کلّ واحدٍ منهما ، أو کان معذوراً عن ذکره ، ولکنّ برغم ذلک کان المکلّف عاجزاً عن القیام بإحضارهما معاً فی مقام الامتثال ، فلا إشکال حینئذٍ بأنّ الإطلاق الذاتی للّفظ، وإن کان یقتضی مطلوبیّه کلٍّ حتّی مع الآخر، لما قد عرفت أنّ الإطلاق فی تلک الموارد ذاتی لا لحاظیّ ، إلّا أنّ العقل یحکم بمعذوریّه من لا یکون قادراً علیه، فیکون نتیجه هذا الحکم هو التخییر فی الانتخاب بین أحدهما ، ولکن هذا لا ینافی وجود المصلحه فی کلّ من الطرفین علی الفرض کسابقه ، إلّا أنّ التخییر لأجل العذر عقلاً لا شرعاً .

وثالثه : مثل هذین الفرضین، إلّا أن تکون المصلحه فی کلّ منهما حال عدم الآخر ، بحیث لو کان المکلّف قادراً علی الجمع علی فرض المحال ، لما کان ممتثلاً للأمرین فجاز التخییر .

هذا کلّه فی الأمرین المتعلّقین بالضدّین إذا کانا متساویین .

وأمّا إذا کان الأمران المتعلّقان بالضدّین مختلفین من حیث أهمّیته فی أحدهما دون الآخر :

تارهً : یعلم هذه الأهمّیه فی واحدٍ منها معیّناً، فهذا هو محلّ النزاع فی المتزاحمین کالمثال المعروف من الإزاله والصلاه.

واُخری : ما لا یکون معیّناً ، بل احتمل المکلّف فی کلّ منهما کونه أهمّ ، ولکنّه

عالم بعدم کونهما متساويين فى المصلحه .

ففى كلا الموردين لابدّ أن يفرض عدم إمكان الجمع بينهما فى مرحله الامتثال، حتّى يدخل تحت عنوان التزاحم .

غايه الفرق بين الصورتين أنّ الاُولى منهما لابدّ أن يتقدّم الأهمّ فى الامتثال تعيّناً ، بخلاف الثانى حيث له أن يختار أحدهما تخييراً، لأنّه يعلم الأهمّ منهما.

كما أنّ هناك فرق آخر بينهما أيضاً من حيث أنّ الاُولى يمكن القول فيه بأخذ عصيان الأهمّ قيداً فى المهمّ فى مرحله الامتثال، بخلاف الثانيه حيث يجوز ذلك من دون لزوم أخذ هذا القيد فيه ؛ لاحتمال أن يكون المأخوذ هو الأهمّ .

هذا كلّه فى تقسيمات متعلّق الأمرين من حيث مقام التصوّر والثبوت .

وبالجمله: فللمولى أن يأخذ فى متعلّق أمر المهمّ عصيان الأهمّ ، فلا إشكال فى أنّ أخذ القيد فى شىء لابدّ من لحاظه معه قبل الجعل والإنشاء فى مرتبه الموضوع ، فإذا رأى وجود مصلحه فى المهمّ، مع تحقّق العصيان للأهمّ ، فيجعل أمره ولو بصوره القانون والكلّى لكلّ من عصى الأمر المتعلّق بالأهمّ ، فينشأ حينئذٍ أمر المهمّ فى ظرف هذا اللحاظ ، بلا فرق فى ذلک بين كون الأمر شخصيّاً أو كليّاً قانونيّاً .

وتوهّم: إمكان الجواب عنه بما فى «تهذيب الاُصول» فى المقدّمه الثالثه، بأنّه: (قد عرفت أنّ الأوامر المتعلّقه بالطبائع لا تعرض لها على أحوال الطبيعه وأفرادها .

ومنه يظهر أنّ التزاحمات الواقعه فى الخارج بين أفراد الطبايع بالعرض، غير ملحوظه فى تلک الأدلّه ؛ لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّيه، وهو مقدّم

على التزاحم الواقع بين الأفراد برتبتين ؛ رتبه تعلّق الحكم بالعناوين ، ورتبه فرض ابتلاء المكلّف بالواقعه ، وما له هذا الشأن من التقدّم، لا يتعرّض لحال ما يتأخّر عنه برتبتين....)(۱) .

ممنوع: لأنّ تأخّر هذه الحاله عن مقام الحكم والإنشاء، لا يوجب أن لا يكون لحاظه معقولاً فى الرتبه السابقه ؛ لأنّ المولى حال ملاحظه المتعلّق من حيث المصلحه ينظر إلى ما يكون دخيلاً فى تحقّقها، سواءً كان فى الأهمّ أو المهمّ ، فإذا رأى أنّ المصلحه فى الأهمّ مطلقه، فيجعل الحكم عليه بصوره الإطلاق ، وفى المهمّ بما إذا كان مقيّداً بعدم امتثال الأمر فى الأهمّ، فيجعل حكمه على المهمّ مع تلك الخصوصيّه، بلا فرق بين الحكم الشخصى أو الكلّى القانونى .

نعم ، صحّه هذه الدعوى منوطه بملاحظه وضع المولى فى لسان الدليل بما يدلّ على هذا القيد بدالٍّ آخر، غير نفس الأمر المركّب من المادّه والهيئه، الذى قد عرفت عدم دلالتيهما إلّا على البعث والماهيّه المطلقه ، حيث لا يكون إطلاق نفس الدليل بذاته مقتضياً لذلك ، ولعلّ مقصود صاحب «تهذيب الاُصول» صوره الإطلاق بالذت ، إلّا أنّه لا يناسب مع دعواه بعدم إمكان الترتّب فى الأوامر الكلّيه والقانونيّه ، بل لابدّ أن يقول بأنّه لا يكون مقتضى إطلاق نفس الدليل بلا دالّ آخر ، ولذلك ترى فى كلمات الاُصوليّين من أنّ على المولى أن يصرّح ويقول للمكلّف عليك القيام بالمهمّ فيما لو عصيت الأهمّ، حيث أنّه شاهد لما قلناه من أنّ البحث فى كلام القوم يدور مدار الإمكان وعدمه بالذات، لا إمكانه من حيث ملاحظه

۱- تهذيب الاُصول : ج۱ / ص۲۳۹ .

نفس الدليلين مع الآخر .

أقول: إذا عرفت هـذه المقـدّمات الأربع، حينئذٍ لا سبيـل للاُصولى إلاّ أن يقول بإمكان الترتّب وصحّته عقلاً ، وأوّل دليل على ذلـك وقوعه خارجاً فى العُرف والشـرع، كمـا اعترف به الخصم، وأراد التوجيه بمـا هو بعيـد عن الصواب والحقّ بمراحـل، كما سيظهر لك إن شاء اللّه تعالى .

وقـد ثبت من خلال المقـدّمه الاُولى أنّ التنافى ليس فى الأمرين بنفسـهما ، بل يكون فى متعلّقهما ، وإذا اختلف ظرف الامتثال فيهما بحسب الرتبه، ارتفع التزاحم من البين ، ولو اجتمع نفس الأمرين معاً فى زمان واحد ، بل ولو رتبهً واحده، لأنّهما يعدّان من الاُمور الاعتباريّه .

كمـا ثبت بحكم المقـدّمه الثـانيه أنّ محطّ النزاع هو تزاحم إطلاق الـدليلين، سواءً كـان فى المتسـاويين أو المختلفين من حيث المصلحه فى الأهمّ والمهمّ، حيث يكون التنجيز فى الأوّل تارهً عقليّاً ، واُخرى شرعيّاً، بخلاف الثانى حيث يكون الأمر فى الأهمّ مطلقـاً ومقـدّماً على الأمر بـالمهمّ ، والتقييـد كـان فى طرف المهمّ فقـط لا فى الأهمّ ، بلا فرق فى ذلك بين الأحكام الشخصيّه والكلّيه القانونيّه .

كما ثبت بحكم المقدّمه الثالثه أنّ الشـرط المأخوذ فى الدليل، قد يكون شـرطاً للوجوب، وآخر شـرطاً للواجب ، ولا مانع من أن يكون الشـرط فى طرف المهمّ شـرطاً وقيداً للواجب لا للوجوب، فتصـبح الفعليّه لكلا الأمرين موجوداً قبل حصول شرط الواجب وهو العصـيان بالأهمّ ، لحصول شـرط الواجب فى ناحيه المهمّ . وعرفت إمكان الأخذ بنحو الشـرط المتأخّر والمتقدّم والمقارن ، بل يصحّ ذلك ولو التزمنا باستحاله الشرط المتأخّر ؛ لأنّ الشرط بالنسبه إلى الواجب يكون

متقدّماً أو مقارناً، ولا يكون شرطاً للوجوب المتقدّم حتّى يصبح الشرط متأخّراً أو مستحيلاً .

وعرفت من خلال ما ذكرناه فى هذه المقدّمه، بأنّ العصيان مطلقاً - سواءً أُخذ بوجوده الآنى شرطاً للمهمّ ، أو بوجوده الاستمرارى إلى تمام فوت وقت الامتثال للمهمّ - يكون المورد من باب طلب الضدّين، وتكون فعليّه الأمر لكلا الأمرين موجوداً قبل تحقّق العصيان خارجاً، بناءً على فرض وجود واجب المعلّق ، وقد ثبت أنّه لا استحاله فيه كما اخترناه فى محلّه .

كما ثبت من خلال المقدّمه الرابعه أنّ الأوامر متعلّقه بالطبائع دون بالأفراد ، وأنّ الخصوصيّات غير ملحوظه فيها ، ولكن مع ذلك لا يمتنع أن يلاحظ المولى فى دليلٍ خصوصيّةً بدالّ آخر لا بدلاله إطلاق نفس الدليلين ، بلا فرق فى جواز التصريح بذلك القيد - أى بمثل عصيان أمر آخر فى الدليل - من أن يكون الدليل متكفّلاً لحكم كلّى قانونى كما هو محلّ البحث ، أو كحكم شخصى خارجى، لوحده الملاک فى الاستحاله والجواز فى كليهما .

وخلاصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أنّ الترتّب فى الأمرين المتزاحمين ممكن وصحيح ، بلا فرق بين المتساويين والمتفاوتين ، كما لا فرق فى الجواز بين الحكمين الكلّيين أو الشخصيّين، إذا كانت المصلحه فى كليهما موجوده ، والامتناع كان بحسب حال الامتثال لا بحسب حال الاقتضاء، كما توهّمه بعض ، وهكذا يرتفع محذور استحاله طلب الضدّين الذى ادّعاه صاحب «الكفايه» قدس سره .

وبذلک فرغنا عن جواب الإشكال الأوّل الذى تبنّاه صاحب «الكفايه» فى

المقام وكان يعدّ أهمّ إشكال للقائلين بممنوعيّه الترتّب.

وأمّا الإشكال الثانى لصاحب «الكفايه»: حيث ذهب إلى أنّ الالتزام بالترتّب التزامٌ باستحقاق العقوبتين.

والجواب: بأنّا نلتزم به ، لما قد عرفت من مقدوريّه كلّ واحد منهما ، فترك كليهما يستحقّ اللّوم والمذمّه لكلّ واحد، بل ربّما يوجب استحقاق ثلاث عقوبات، وهو فيما لو اشتغل بحرام آخر فى ضمن ترك الأمرين، وإن كان فى طرف المثوبه لا يستحقّ إلّا ثواباً واحداً، لعدم إمكان الجمع بين الامتثالين حتّى يستحقّ مثوبتين ، ولكن لا ملازمه بينهما فى الوحده والتعدّد، حتّى يُقال بأنّه شاهد على كون الأمر فيهما لا يكون منجّزاً إلّا بواحدٍ .

أمّا الإشكال الثالث: وهو أنّه على القول بالترتّب، يلزم كون وجوب الإزاله الملازم مع ترك الصلاه متعلّقاً للحكمين المتخالفين، من الوجوب للأوّل والحرمه للثانى ، لكونه ضدّاً عامّاً لوجوب الصلاه ، مع أنّه لا يجوز تعلّق الحكمين كذلك بالمتلازمين، ولو سلّمنا عدم لزوم كونه محكوماً بحكم الملازم الآخر .

ويرد عليه أوّلاً : بأنّه لو قلنا بسقوط الأمر فى طرف الأهمّ بالعصيان الآنى قبل تحقّق الأمر بالمهمّ ، فلا أمران حتّى يستلزم الجمع بين الحكمين المتخالفين .

إلّا أنّ هذا الجواب يخرج الفرع عن محلّ النزاع من كون محلّ البحث فى الأمر بالضدّين ، وبالتالى فالجواب الذى ذكره صاحب «عنايه الاُصول»(۱) غير وجيه.

۱- عنايه الاُصول: ۱ / ۱۴۴ .

وثانياً : لو سلّمنا عدم سقوط أمر الأهمّ بالعصيان، إمّا لكونه على نحو الشرط المتأخّر وواجب المعلّق ، أو كان العصيان بوجوده الاستمراریّ لا الآنی شرطاً.

ومع ذلک نقول : هذا الإشكال إنّما يجرى على القول بالاقتضاء ؛ أی قبول أنّ الأمر بالشیء - كالصلاه - يقتضی النهی عن ضدّه العام وهو الترک، حتّی يكون حراماً مخالفاً لوجوب الإزاله ، مع أنّه أوّل الكلام .

وثالثاً : أنّه لو سلّمنا ذلک أيضاً، فإنّ عدم جواز تخلّف المتلازمين فی الحكم، إنّما يكون فی الحكمين النفسيّين لا بين النفسی - وهو وجوب الإزاله - والنهی الغيری - وهو ترک الصلاه - لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ النهی الغيری لا يكون متحقّقاً عن مفسده فی متعلّقه حتّی يزاحم مع المصلحه فی الملازم الآخر ، فإذن لا بأس بتلبّس المتلازمين بالحكمين المتخالفين كذلک .

ورابعاً : لو سلّمنا الامتناع حتّی فی الغيری مع النفسی ، فلا بأس أن يُقال بجواب آخر، وهو أنّ الأمر النفسی إذا جاز عدم تعلّقه بمتعلّق كان فيه الملاک والمصلحه لأجل المزاحمه مع الأهمّ - كما ذهب إليه بعض، وحكموا بصحّه العباده إذا أتی بقصد ملاكها من دون أمر - فلِمَ لا نقول بذلک فی النهی الغيری، إذا زاحم مع الوجوب النفسی فی الإزاله ، مع أنّ الإمكان هنا يكون بطريق أولی من جهتين :

أحدهما : كونه غيريّاً وهو نفسی .

وثانيهما : عدم وجود مفسده فی متعلّقه .

بخلاف الوجوب فی طرف ملازمه حيث يكون نفسيّاً وفيه المصلحه .

فالإشكال مرتفع من جهات عديده كما عرفت ، فلا نعيد .

وأمّا الإشكال الرابع: وهو أنّ إجراء الترتّب وصحّته فی الضدّين اللّذين لا

ثالث لهما كالحركه والسكون، يكون من طلب الحاصل، لأنّه إذا عصى أمر الحركه فالسكون موجود وحاصل قهراً .

قلنا أوّلاً : بأنّ الترتّب الذى كان مورد البحث هو الواقع فى الأضداد الخاصّه التى يمكن للمكلّف ترك كلا الأمرين ، ولهذا أشكلوا بلزوم استحقاق العقوبتين على فرض صحّه الترتّب ، فمثل الضدّين اللّذين لا ثالث لا يكون داخلاً فى مورد البحث .

وثانياً : لو سلّمنا دخوله فيه، فقد عرفت ضمن المقدّمه الرابعه بأنّ التخيير فى مثل هذين الضدّين يكون عقليّاً، لعدم قدره المكلّف على تركهما فعلاً ، غايه الأمر لو نصّ الشارع فى كلامه بلزوم الإتيان بكلّ واحدٍ منهما، مع عدم الإتيان بالآخر، يكون تخييراً شرعيّاً أيضاً فى قِبال ما لو كان أحدهما المعيّن هو المشتمل على مصلحه تامّه ملزمه، حيث يكون هو الأهمّ ويقدّم ، ففى مثل هذا لو قال المولى: (إن عصيت أمر الأهمّ - كالحركه مثلاً لو كان هو الأهمّ - فاجلس) فليس أمره الثانى حينئذٍ إلّا أمراً إرشاديّاً إلى ما يختاره قهراً، أى يكون أمره خبراً عمّا يفعل ويقع خارجاً ، فالأمر المولوى هنا لا يكون إلّا واحداً ، كما أنّ العقوبه هاهنا لا تكون إلاّ فارداً، فلا يكون للترتّب هنا أثراً فاحشاً ، ولكن هذا لا يوجب عدم صحّته فيما له أثر مستقلّ، ويقع أمريته فيه آمريته على نحو المولويّه، كما فى الضدّين اللّذين لهما ثالث .

وأمّا الإشكال الخامس: بأنّه يستلزم على فرض صحّه الترتّب الجمع بين المتناقضين فى طرف الأهمّ والمهمّ، بناءً على القول باقتضاء الأمر النهى عن ضدّه من باب المقدّميّه، أو سرايه الحكم من ملازم إلى ملازم آخر ، فالإزاله واجبه

وتركها محرّمه ، كما أنّ تركها واجب أيضاً للصلاه، وهو السبب فى الجمع بينهما، وهو محال .

والجواب: أمّا على القول بعدم فعليّه المهمّ فواضح ، لأنّ فى طرف امتثال أمر الإزاله لا أمر بالصلاه أصلًا حتّى يلزم الجمع الممنوع ولو على الاقتضاء ، كما أنّ فى ظرف امتثال الأمر فى ناحيه المهمّ أيضاً كذلك، إن قلنا بسقوط أمر الأهمّ بالعصيان بوجوده الآنى ، فلا يلزم الاجتماع أصلًا لا فيما قبل العصيان لعدم وجود أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه إذ لا فعليّه له ، ولا بعده لسقوط أمر الأهمّ بعده، فلا يبقى من الأمر إلّا المهمّ فقط .

ولكن هذا الجواب يوجب خروج البحث عن باب طلب الضدّين فى رتبه واحده وزمان فارد، كما تقدّم ذلك عن صاحب «عنايه الأُصول» .

وأمّا لو قلنا بفعليّه أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه، إذا كان الشرط شرطاً للواجب لا للوجوب ، ومن ناحيه أُخرى كان العصيان بوجوده الاستمرارى دون الآنى شرطاً ، فإنّه يلزم اجتماع الأمرين المستلزم للجمع بين الحكمين فى موضوع واحد .

نقول فى الجواب أوّلاً : بأنّ ترك الإزاله لا يصبح مأموراً به من باب المقدّمه، كما أنّ الملازمه لا تتحقّق إن صارت المقدّمه بعصيانه لأمرٍ لا أهمّ محقّقه فى الخارج من تلك الناحيه ، فلا يحتاج إلى يوجّه إليه الأمر ؛ لأنّه لو توجّه إليه الأمر كان من باب طلب الحاصل ، ولكن لا ينافى ذلك استحقاقه العقوبه لإراده هذا الترك من ناحيه وجوب الإزاله وهو الأمر بالأهمّ ، إلّا أنّه لا يكون واجباً بالأمر من ناحيه الصلاه .

نعم ، يصحّ هذا الأمر من باب المقدّميّه لترک سائر الأضداد الذی يمکن فعلها الموجب لترک هذا الترک ، فلا يندرج حينئذٍ فی باب الجمع بين المتناقضين ، بل يکون ترک الإزاله حراماً لا واجباً للصلاه ، فتأمّل .

نعم ، هذا الجواب لا يجری فی ناحيه ترک المهمّ وهو الصلاه ؛ لأنّه من الواضح، إذا کانت الإزاله واجبه لکونه أهمّاً، کان ترک الصـلاه مقـدّمه لها أو ملازماً لها ، فلابدّ من أن يکون محکوماً، بحکمها فيکون واجباً ، مع أنّه حرام للصـلاه الواجبه على الفرض لکونه ضدّاً لها ، وفرضنا قبول الاقتضاء أيضاً، فيکون حراماً أيضاً ، هذا هو الجمع المذکور .

ولکن يمکن أن يُجاب عنه بجوابٍ آخر وهـو : أنّه يلزم الجمـع بين المتناقضـين، بنـاءً على القول بکون المقـدّمه المطلقه واجبه کمـذهب صاحب «الکفايه» . وأمّا على القول بکون المقدّمه الموصـله، أو ما يتحقّق به الإيصال واجبه على نحو القضـيّه الحينيّه ، فلا يؤدّی إلى الجمع المذکور ؛ لأنّه لو فرضـنا إعراضه عن إتيان أمر الأهمّ وعصـيانه ، وصيروره الأمر المهمّ فعليّاً ، فعليه لو ترک الصـلاه لما کان ترکها مقدّمه لحصول الإزاله مع تلبّسه بحال العصيان ، بل يکون ترکها حينئذٍ مقدّمه لسائر الأضداد الخاصّه عدا الإزاله ، فلم يلزم على ذلک أيضاً الجمع بين المتناقضـين ، وقـد حقّقنا فی محلّه بأنّ المقـدّمه المطلقه ليست بواجبه ، بل الواجب هو القسم الأخير منها، کما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا کون المقدّمه المطلقه واجبه ، ومع ذلک لا إشکال فی کون الحکم الإلزامی من باب المقدّمه للأهمّ أو الملازم المستلزم لوجود الأهمّ ، مقدّماً على الحرمه المتولّده من وجوب الصلاه من وجهين :

أوّلاً : لكون أصل وجوب الصلاه فى قِبال الإزاله ضعيفه ، فضلاً عمّا هو حكمٌ غيرىّ بالنسبه إليه .

وثانياً : أنّ الحرمه حيث كانت تابعه لوجوب الصلاه، الذى قد وجدت بعد تحقّق عصيانه للأهمّ، فيكون حادثاً ، بخلاف الوجوب المتعلّق بترك الصلاه مقدّمه للإزاله ، أو ملازماً لها ، حيث كان موجوداً قبل تحقّق العصيان أيضاً ، فلا وجه لتوهّم المنافاه بينهما بالتزاحم، حتّى يُقال إنّه يلزم كونه جمعاً بين المتناقضين ، بل الوجوب مقدّم على الحرمه .

وثالثاً : لو سلّمنا ما ذكرتم، وأغمضنا عن جميع ما ذكرنا، والتزمنا بلزوم الجمع بين المتناقضين فى مثل ترك الصلاه ، إلاّ أنّه يكون على هذا من قبيل اجتماع الأمر والنهى لو قلنا بأنّ المقدّمه بعنوان المقدّميّه واجبه، لا بوجودها الخارجى وقلنا بجوازه .

ورابعاً : نجيبكم بالجواب الذى أجبنا به فى أصل الأمرين الذين اقتضيا تعلّقهما بالضدّين وكان محالاً ـ حيث قلنا بعدم استحالتهما لتفاوت مرتبتهما فى مقام الامتثال الذى كان أثراً لهما ، باعتبار أنّ الحكم من الاُمور الاعتباريّه ولا يجرى فيه التنافى والتلائم ، إلاّ فى الآثار المترتّبه عليه ، وبمثله نقول فى الحكمين المتناقضين فى طرف ترك الأهمّ وترك المهمّ ، كلٌّ بالنسبه إلى الملازم الآخر، لتفاوت مرتبه كلّ واحدٍ منهما عن الآخر بواسطه زمان المرتبه فى أصل الأمرين منهما ، وبالتالى يرتفع المحذور من هذه الناحيه.

وأمّا الإشكال السادس: وهو أنّه لو قلنا باقتضاء الأمر النهى عن الضدّ، فيكون الصلاه منهيّاً عنها بواسطه الإزاله ، وقلنا بلزوم قصد الأمر فى صحّه العباده ، فلا

يمكن الحكم بصحّتها لكونها منهيّاً عنها ، فلا أمر لها ولو ترتّباً ، هذا .

والجواب: إنّ النهى عن الصلاه إنّما يكون فى ظرف قصد امتثال أمر الإزاله ، وفى هذا الظرف لا أمر للصلاه، لعدم قدرته على الامتثال ، كما لا نهى لها لعدم قدرته عليها ، إلاّ أن يكون نهيه بلحاظ الحاله السابقه قبل قصد امتثال أمر الإزاله، حيث كان قادراً على إتيان كلّ من المتعلّقين ، ففى هذا الظرف لا يحتاج إلى الأمر لعدم إتيانه الصلاه ، وفى ظرف قصد عصيان أمر الأهمّ ، أو إتيان العصيان خارجاً ، فلا تكون الصلاه حينئذٍ منهيّاً عنها، لتصريح المولى بأنّ بإمكانه إتيان الصلاه فيما لو عصى الأمر الأهمّ، فتكون الصلاه مأموراً بها ، فضلاً عن أن تكون منهيّاً عنها ، فلا يبقى مورد للصلاه التى تكون منهيّاً عنها وغير مأمور بها مع قصد إتيانها وعصيان أمر الأهمّ .

مضافاً إلى أنّ النهى الغيرى لا يمنع عن الأمر النفسى، لعدم وجود مفسده فى متعلّقه، بخلاف الأمر النفسى حيث يكون كاشفاً عن وجود مصلحه تامّه ملزمه فى المتعلّق ، فكيف يزاحم ذلك؟ فتأمّل جدّاً .

وأمّا الإشكال السابع: وهو أنّ المقدّمه إذا انحصرت فى الحرام كيف لا يوجب سقوط وجوب ذيها ، وهنا ترك الإزاله حرام على الاقتضاء، وكان أهمّاً فكيف يمكن فرضه مقدّمه للصلاه الواجبه ؟

والجواب: مضافاً عن أنّ حرمته غيرىّ لا نفسىّ، فإنّ شمول أدلّه عدم جواز الإتيان بالمقدّمه للحرمه لإتيان واجب لمثله مشكل جدّاً ؛ لعدم كون حرمته كاشفه عن وجود مفسده موجبه للحرمه .

وأيضاً يمكن الجواب عنه: بأنّه يصحّ هذا الإشكال لو لم يرد تصريح من

الشارع بذلك، وأمّا لو صرّح به كما هو الفرض فى المقام، بقوله : (وإن عصيت أمر الأهمّ فأت بالمهمّ) فيكشف عن أنّ المصلحه الموجوده فى المهمّ كانت مقتضيه للإتيان، ولو كان بعض مقدّماته مستلزمه للحرام ، كما قد يُقال فيمن استطاع وقصد الحجّ واستلزم سفره الوقوع فى بعض المقدّمات المحرّمه كالقبور من الأرض المغصوبه مثلًا ، خصوصاً مع قدرته على ترك ذلك، والإتيان بما ليس بحرام، ولكنّه بسوء اختياره انتخب الحرام ، فلا يوجب ذلك رفع الوجوب عن الواجب ، هذا حال الحرام الواقعى النفسى المشتمل للمفسده ، فضلًا عن مثل الحرام الغيرى الذى لا مفسده فيه، والمكلّف قادر على تركه بامتثال أمر الأهمّ بلا محذور، فإنّ أمره يعدّ أهون وأيسر من غيره .

هذا كلّه على القول بالاقتضاء .

وأمّا بناءً على ما حقّقناه من عدم الاقتضاء، فإنّه لا حاجه إلى تجشّم عناء هذه الأجوبه كما لا يخفى ، مضافاً إلى ما عرفت من تفاوت المرتبه فى مرحله الامتثال فى التكاليف الأصليّه ، فضلًا عن مثل ما هو تابع للتكليف الأصلى مع أمر المهمّ الذى يكون أصيلًا ، فليتأمّل .

وأمّا الإشكال الثامن: وهو أنّ صحّه الترتيب موقوفه على صحّه القول بالواجب المعلّق والشرط المتأخّر ؛ لأنّ تكليف المهمّ لابدّ أن يتقدّم عن زمان امتثاله ، فالعصيان الذى هو شرطه يكون فى مرتبه الامتثال للمهمّ ، فالتكليف المربوط إلى المهمّ يندرج فى الواجب المعلّق بمقتضى شرطه، كما أنّ شرطه وهو العصيان أيضاً متأخّر عن التكليف ، فمع إنكارهما لا يبقى للترتّب وجه .

والجواب أوّلًا : نحن متلزمون بصحّه الواجب المعلّق والشرط المتأخّر، فلا

إشكال لنا حينئذٍ للقول بصحّه الترتّب .

وثانیاً : قد عرفت فی ما حقّقناه إمكان صحّه الترتّب من دون حاجتها إلی صحّه الواجب المعلّق ، باعتبار أنّ العصیان بوجوده الاستمراری إلی أن یفوت وقت أمر الأهمّ بانتهاء الامتثال للمهمّ ، كان شرطاً له وعلّهً لسقوط أمر الأهمّ ، فحینئذٍ بعد تحقّق العصیان فقد حصل شرط أمر المهمّ، مع عدم سقوط أمر الأهمّ ، فیكون كلا الأمرین حینئذٍ فعلیّاً إلی أن یفوت الوقت لكلا المضیّقین، فلا یدور صحّه الترتّب علی صحّه القول بالواجب المعلّق والشرط المتأخّر، وإن كان مع صحّتهما أولی بالقبول كما لا یخفی .

وأمّا الإشكال التاسع: وهو أنّ العصیان :

إن كان بوجوده الخارجی شرطاً، لا یؤدّی إلی اجتماع الأمرین حتّی نحتاج إلی الترتّب، لأنّ أحدهما یكون قبل العصیان والآخر بعده .

وإن كان بوجوده الانتزاعی شرطاً، استلزم الجمع بین الأمرین قبل الشرط، وهو طلب الضدّین، وهو مُحال .

والجواب: أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا عند بیان الإشكال بكلا شقّیه ؛ لأنّه إن التزمنا بالأوّل، أصبح الجمع بین الأمرین ممكناً، لو قلنا بعدم سقوط أمر الأهمّ بصرف وجود العصیان ، بل كان سقوطه إلی أن یفوت الوقت ، والمفروض فعلیّه أمر المهمّ أیضاً حینئذٍ بحصول شرطه .

وإن اخترنا الشقّ الثانی، فلا محذور فی الجمع بین الأمرین، لتفاوت مرتبه امتثالهما اللّذین كانا أثر الأمرین، لأنّهما من الاُمور الاعتباریّه حیث لا تزاحم فی جمعهما بنفسهما، لولا المزاحمه فی أثرهما ، فالقول بالترتّب لا یستلزم شیئاً من

المحذور الذى ذكروه .

أمّا الإشكال العاشر: بأنّ العصيان إن كان شرطاً متقدِّماً، فلا يجتمع الأمران، وهو خلاف الفرض ، وإن كان شرطاً متأخّراً استلزم الجمع بين الأمرين، وهو مستلزم للجمع بين طلب الضدّين، وهو مُحال .

والجواب: قد عرفت أنّ العصيان إن اُخذ شرطاً متقدّماً كان بوجوده الاستمرارى علّه لسقوط أمر الأهمّ ، فبعد تحقّقه كان الأمران فعليّاً ، فكما لا محذور فيه هكذا لو كان شرطاً متأخّراً، حيث لا يستلزم الجمع بين الأمرين - مع تفاوت مرتبه امتثالهما - المستحيل، كما لا يخفى على المتأمِّل الدقيق ، فعليك بالدقّه فى المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام ، واستعن فيه من اللّه الملك العلّام .

هذا تمام الكلام فى الحكمين المتزاحمين، إذا كان كلّ واحدٍ منهما حكماً مستقلاًّ نفسيّاً بالتساوى ، أو بالتفاوت بالأهمّ والمهمّ ، وهو القسم الأوّل . ويتلوه القسم الثانى منه .

وأمّا الصوره الثانيه من الترتّب: وهى ما لو وقع التزاحم بين الحكمين أحدهما نفسى كوجوب ذى المقدّمه ، والثانى مقدّمى كحرمه المقدّمه ، فقد مثّلوا لذلك بمثل التصرّف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو الذهاب إلى الحجّ من طريق الأرض المغصوبه ونظائرهما . فيقع البحث حينئذٍ عن أنّه هل يقدّم حكم ذى المقدّمه ممّا يستلزم رفع اليد عن حكم المقدّمه أو بالعكس؟ أو يجب التفصيل بملاحظه ما هو الأهمّ منهما فيقدّم، وإلاّ أنّ المكلّف مخيّر، أو يحكم بما هو فى الأمر الترتّبى من ثبوت كلٍّ فى موطنه؟ وجوه .

قال المحقّق النائينى: فى المسأله الثالثه من مسائل الترتّب ما خلاصته: إذا

كان التزاحم واقعاً بين المقدّمه وذيها ، فالأقوى جريان الترتّب فيها .

ثمّ قسّم المقدّمه بين ما إذا كانت متقدّمه فى الوجود عن ذيها كالتصرّف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق ، وبين كونها مقارنه كالتصرّف فى الماء المغصوب لإنقاذ الغريق.

ثمّ بعدما وقع الكلام فى المقامين، تعرّض إلى المقام الأوّل وذكر فيه جهات :

أمّا الجهه الأُولى : فى أنّ المقدّمه المحرّمه ذاتاً، لا تسقط عن حرمتها بمجرّد وجوب ذيها ، بل تسقط إن كان وجوب ذيها أهمّ ، وإلاّ ـ تكون حرمتها باقيه بحالها، لا ـ أن يلاحظ التخيير بينها وبين ذيها فى التساوى ، كما كان التخيير ملحوظاً فى الحكمين النفسيّين المتساويين .

ثمّ ألحق المقدّمه المقارنه بالسابقه وقال بأنّ بقيّه الأحكام - من الإباحه والاستحباب والكراهه - حكمها متفاوته مع الحرمه الثابته فيها .

أمّا الجهه الثانيه : فإنّ الذوق والاعتبار يأبيان عن وقوع المقدّمه المحرّمه الذاتيّه على صفه الوجوب والمطلوبيّه الغيريّه مطلقاً، ولو لم يقصد بها فعل ذيها ولا يترتّب عليها ، إذ لا يمكن القول بجواز التصرّف فى أرض الغير إذا أراد التنزّه والتفرّج، فيما إذا كان التصرّف مقدّمه للإنقاذ، لأنّ الوجدان يكذّبه ، ولأجل ذلك نلاحظ التزام صاحب «المعالم» إلى أنّ وجوبها مشروطه بإراده ذيها ، وصاحب «الفصول» إلى الموصله، والشيخ إلى اعتبار قصد التوصّل .

ثمّ قال : حيث كانت جميع هذه المسالك مشتمله على المحاذير، فقد التزمنا بمسلكٍ يحسم مادّه الإشكال ويوافقه الاعتبار ، وهو أنّ الحرمه الذاتيّه لم تسقط

مطلقاً ، بل سقط إطلاقها لحالتى فعل ذيها وتركها، مع انحفاظ الحرمه فى صوره ترك ذيها ، بل يكون حكم الحرمه ححكم سائر الأحكام من الإباحه وغيرها .

ثمّ تعرّض لبعض ما قد يرد على كلامه، فلا يهمّنا التعرّض إليه. انتهى محصّل كلامه(۱) .

أقول: ولكن كلامه لا يخلو عن إشكال ونظر:

أوّلاً : بأنّه لا وجه لذكر الاختلاف والفرق بين الحكمين المتزاحمين النفسيّين من الوجوب والحرمه، وبين التزاحم بين المقدّمه المحرّمه دون المقدّمه الواجب ، إذ كما أنّه يجب فى الأوّل ملاحظه حال متعلّقها من وجود مقطوع الأهمّيه أو محتملها، فيحكم بالتقديم وإلاّ يتنجّز فيالمتساويين، هكذا يكون الحال فى المقدّمه وذيها ، لوضوح أنّ التزاحم بينهما ليس بين الحكم النفسى والغيرى المقدّمى حتّى يتفاوت مع السابق ، بل التزاحم هنا أيضاً كان بين النفسيّين وهو بين الوجوب المتعلّق لذيها، الموجب لكون المقدّمه أيضاً واجبه بين الحرمه النفسيّه المتعلّقه بنفس المقدّمه ، وإلاّ لولا ذلك فلِمَ يلاحظ التزاحم فى طرف الأهمّ ، مع أنّه كان ينبغى أن يلاحظ التزاحم بين حكم الحرمه النفسيّه وبين الوجوب المقدّمى بنفسه ، إذ من الواضح أنّ الحكم المقدّمى لم يكن بأهمّ من الحكم النفسى ، فكما أنّه يلاحظ فيه بالنسبه إلى الوجوب فى طرف الأهمّ وهو ذو المقدّمه مع الحرمه للمقدّمه ، فهكذا يكون فى طرف المتساويين أيضاً، لقيام التقابل بين المفسده الموجوده فى المقدّمه والمصلحه الموجوده فى ذيها، لوضوح أنّ المقدّمه بنفسها لولا ذيها لا مصلحه فيها حتّى يلاحظ فيها التساوى أو التفاوت مع المفسده

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۳۲ .

الموجوده فى المقـدّمه ، فالأولى عنـدنا عـدم وجود الفرق بين التزاحم المـذكور فى السابق، وبين التزاحم الواقع فى المقام، من لزوم الحكم بالتقـديم فى معلوم الأهمّيه ومحتملهـا، وإلاّ الحكم بالتخيير بين الإتيان بالمقـدّمه المحرّمه حتّى يمتثل للواجب فى ناحيه ذيها ، وبين الامتثال للمقدّمه بتركها، والتخلّف بالنسبه إلى ذيها وعدم الامتثال بالنسبه إليه .

وثانياً : أنّا لا نفهم الفرق بين ما ذكره فى الجواب الـذى زعم أنّه يعـدّ حاسـماً لمادّه الإشكال ، وبين ما ذكره الشيخ وأمثاله، من عدم كون المقدّمه المطلقه واجبه أو محرّمه ، بل ما كان يمكن الوصول من خلاله إلى ذيها بالقصد أو ما هو المشير إلى الخارج أو غير ذلـك ، فمعنى ذلك ليس إلاّ أنّ المقـدّمه فى غير فرض الإيصال كان محكوماً بحكم الوارد لها فى ذلك، من الحرمه أو الإباحه أو غيرهمـا ، فهـذا ليس إلاّ عين كلامه القائل بأنّ المقـدّمه محكومه بحكم نفسـها، مع قطع النظر عن عروض وصف المقدّميّه عليها .

وبعباره أوفى : أنّ معنى هـذا الكلام أنّ المقـدّمه بصوره الإطلاق ليست بواجبه حتّى يرفع اليـد عن حرمتها ، بل بما هى مقصوده بالوصول إلى ذيها ، وأمّا غير ما يصل به، فتكون محكومه بحكم آخر متعلّقاً بذلك الشىء من الإباحه أو غيرها كسائر الأشياء .

وثالثـاً : أنّ ملاحظه حال الأمر الترتّبى بين ذى المقـدّمه الواجب والمقـدّمه المحرّمه، إنّمـا يكون فى صوره كون الأمر فى ذى المقـدّمه مقطوع الأهمّيّه أو محتملهـا من النهى المتوجّه إلى المقـدّمه ، ففى ذلـك يصـحّ أن يُقال يجب عليك القيام بإتيان ذى المقدّمه حتّى يجب الإتيان بالمقدّمه، وإلاّ أى وإن عصيت أمر الأهمّ

الـذی کـان علی ذبهـا فـاترک المقـدّمه المحرّمه حینئـذٍ، بخلاف ما هو الحال فی جریان الترتّب فی المتساویین فإنّه لا یکون إلاّ بمعنی تقییـد کلّ منهما بعـدم إتیان الامتثال الآخر ، وقـد عرفت أنّ التقییـد بهذا یکون قهریّاً لو لم یقدر الجمع فیهما، سواءً ذکره المولی أم لا ، غایه الأمر یختلف فی تسـمیته بالتخییر العقلی أو الشـرعی ، ولکنّه لیس هنا تقیید بعصـیان أمر آخر، الذی کان فی الـترتّب الاصـطلاحی فی الأـهمّ والمهمّ ، ومن المعلوم عـدم الفرق بین کون التزاحم فی الحکمین من حیث نفسـهما، أو مـا یلزم ذلـک باعتبار ما یتولّـد منهما ، فکلّ مورد یلاحظ فیه الترتّب بنحو شـرطیّه العصـیان للآخر فی النفسـیّین بنفسـهما کما فی الأهمّ . کـذلک یلاحـظ فی النفسـیّین بلحـاظ مـا یقتضـی باعتبـار الترتّب المتولّـد من التزاحم بنحو شـرطیّه العصـیان للآخر ، وکلّ مورد یلاحـظ فیه رفع التزاحم بـالترتّب بنحو تقییـد کلّ منهما بعـدم امتثال الآخر کما فی المتساویین من النفسـیّین . کـذلک یکون فی التزاحم بین النفسی مع الآخر بلحاظ ما یتولّد منه حیث یتقیّد کلّ منهما بعدم امتثال الآخر.

فمن هنـا ظهر فساد ما قاله رحمه الله بأنّه وإن لم تکن أهمّ فحرمه المقـدّمه باقیه علی حالها، ولا تصل النوبه إلی التخییر فی صوره التساوی ؛ لأنّ حرمتها ناشئه عن وجوب ذبها کما وقع فی ضمن کلامه بالتفصیل .

وجه الفساد: ما عرفت من أنّ الترتّب بکلا معنییه یجری فی المقام، کما یجری هناک، ولا یکون جریانه منحصراً بخصوص الأهمّ والمهمّ، إلاّ فیما کان مشروطاً بعصیان الأمر الآخر، کما کان کذلک فی النفسیّین أیضاً .

وأمّا القسم الثالث من الترتّب: الذی أنکر المحقّق النائینی قدس سره إمکان جریانه

فيه ، هو ما لو كان التراحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً ، وهو مثل ما لو قال : (لا تغصب وإن غصبت فصلِّ)، فقد قال رحمه الله عن ذلك:

(لا يمكن جريان الترتّب فيه، لأنّه يلزم إمّا طلب الممتنع ، وإمّا طلب الحاصل .

لأنّه إن كان المراد من (إن غصبت) هو العزم والقصد على الغصب ، فهذا لا يكون بين الأمر الترتّبی ؛ لأنّ شرط الأثر الترتّبی هو التلبّس بالعصيان، لا العزم على العصيان ، وإلّا لزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المراد منه التلبّس بالعصيان خارجاً وفعليّه الغصب منه ، فإن كان المراد منه التلبّس بالغصب الصلاتی، يلزم طلب الحاصل بالعينيّه لا بالملازمه ، وإن كان المراد التلبّس بغير الصلاه، يلزم طلب الممتنع ، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين) ، انتهى كلامه(۱) .

والجواب عنه أوّلاً : بالنقض عليه ، بأنّا نقول بمثله فی المثال المعروف من أنّه إذا قال المولی (لا تعص أمر الإزاله وإن عصيت أمرها فصلِّ) ، فلا إشكال فی وحده المتعلّق فی الموردين، إذ العصيان لأمر الأهمّ متّحد خارجاً مع الصلاه كاتّحاد الغصب معها ، فنعيد عليه رحمه الله كلامه بأنّه :

إن كان المقصود هو العزم على العصيان، يلزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المقصود التلبّس بالعصيان الصلاتی، فهو طلب للحاصل .

وإن كان التلبّس بغيرها، يلزم طلب الممتنع .

۱- فوائد الاُصول : ج۱ / ۲۳۸ آخر ج۱ / ۳۹۲ الطبعه الجديده .

وإن كان المراد هو الأعمّ، يلزم كلا المحذورين .

فكلّ ما أجاب عنه فى رفع المحذور فيه، فنحن نقول هاهنا بمثله .

وثانياً وبالحلّ: فأمّا عن العزم، فهو منوط على ملاحظه ما اُخذ شرطاً فى لسان الدليل ، إن فرض أنّه اُخذ بصوره العزم على العصيان، فيصحّ الترتّب من دون لزووم محذور أصلاً ؛ لما قد عرفت من تفاوت الترتّبين فى الامتثالين، واعتباريّه الأحكام، فلا يستلزم أمراً مستحيلاً ، راجع كلامنا آنفاً تجد طعم العافيه فى حلّ الإشكال إن شاء اللّه تعالى .

وإن اُخذ بصوره التلبّس فى الخارج ، فمع ذلك نقول :

لا يستلزم ذلك أىّ محذور، لأنّ المقصود من قوله : (وإن عصيت فصلِّ) ، أو (وإن غصبت فصلِّ) هو أنّ الشارع يخاطب المكلّف بأنّه لولا الأمر المتوجّه إليك بالصلاه لكنت عاصياً بالغصب ، ومخالفاً للأمر الأهمّ، فانتخب العصيان بإتيان الصلاه لا بالاشتغال بشىء آخر، ومثل هذا الأمر الترتّبى لا يعدّ أمراً بالجهل ولا بالممتنع ؛ لأنّ الأمر لايتحقّق بعد العصيان ، بل يكون إنشائه وفعليّته موجوداً الآن ، إلاّ أنّ تنجّزه يقع فى وقت حصول العصيان، فلا يكون فيه محذور أصلاً ، فالترتّب إن قلنا بصحّته وإمكانه، يجرى فى مثل هذا القسم أيضاً كما يجرى فى أخويه .

نعم ، ما لا يجرى فيه الترتّب أصلاً، هو ما كان المتعلّقان من قبيل الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، كالحركه والسكون ، وما يكون التلازم بين الشيئين من المتقابلين كاستقبال القبله الملازم لاستدبار الجُدى مثلاً ، لما قد عرفت أنّه يلزم طلب الحاصل ، وهو غير جائز فلا نعيد . فهذا هو القسم الرابع من الترتّب.

***

جريان الترتّب فی الحكمين المتساويين

جريان الترتّب فی الحكمين المتساويين

أمّا القسم الخامس : فهو جريان الترتّب فی الحكمين المتساويين، سواء كان التزاحم بين النفسيين أو بين النفسی والغيری، إذا كانت المصلحه فی كلّ منهما أو المفسده كذلك ، أو المصلحه مع المفسده فيهما متساويه ، حيث يقع البحث فی أنّه هل يجری الترتّب فيهما بترتّب واحد، أو يجری بترتّبين كما نُسب ذلك إلی الشيخ الأعظم الأنصاری قدس سره فی الدليلين المتعارضين علی فرض السببيّه والموضوعيّه .

وللمحقّق النائينی فی «فوائد الاُصول» فی هذا القسم من الترتّب كلامٌ - حيث أنّه بعد بيان أنّ الملاك والموجب لإيجاب الجمع فی غير باب الضدّين إنّما هو إطلاق الخطابين لحالتی فعل الآخر وعدمه كالصلاه والصوم - قال:

(وهذا فی غير الضدّين واضح ، فيقع الكلام فی أنّ حال الضدّين حال غيرهما فی أنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما :

هو إطلاق كلّ من الخطابين، حتّی يكون هو الساقط ليس إلّا .

أو أنّ الموجب لذلك فعليّه الخطابين مع وحده زمان امتثالهما، حتّی يكون الساقط أصل الخطابين .

وعلی ذلك يبتنی المسلكان فی التخيير فی المتزاحمين المتساويين من حيث المرجّحات، من حيث كون التخيير عقليّاً أو شرعيّاً .

فإنّه لو كان المقتضی لإيجاب الجمع هو إطلاق الخطابين، فالساقط هو الإطلاق ليس إلاّ ، مع بقاء أصل الخطابين، ويكون التخيير لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدره علی متعلّقه، فيكون كلّ من الخطابين بالضدّين مشروطاً بترك الآخر، لحصول القدره عليه عند ترك الآخر وينتج التخيير عقلاً .

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ المقتضى لإيجاب الجمع هو أصل الخطابين ووحده زمان امتثالهما ، فإنّه حينئذٍ لابدّ من سقوط كلا الخطابين ؛ لأنّ سقوط أحدهمنا ترجيحٌ بلا مرجّح ، ولمكان تماميّه الملاك فى كلّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً تخييريّاً بأحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعيّه كخصال الكفّارات ، غايته أنّ التخيير الشرعى فى الخصال يكون بجعل ابتدائى ، وفى المقام يكون بجعل طارئ، ويكون وزان التخيير فى المشروطين بالقدره العقليّه،وزانه فى المشروطين بالقدره الشرعيّه، حيث تقدّم أنّ التخيير فيهما يكون شرعيّاً .

وعلى ذلك أيضاً، يبتنى وحده العقاب وتعدّده عند ترك الضدّين معاً ، فإنّه بناءً على سقوط الخطابين، لا يكون هناك إلّا عقاب واحد ؛ لأنّ الواجب شرعاً حينئذٍ هو أحدهما ، وأمّا بناءاً على اشتراط الإطلاقين، فيتعدّد العقاب لحصول القدره على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقَب على ترك كلّ منهما . وربما يترتّب على ذلك ثمرات اُخر قد تقدّمت الإشاره إلى بعضها .

فتحصّل: أنّ الذى ينبغى أن يقع محلّ النفى والإثبات، هو أنّ الموجب لإيجاب الجمع هل هو إطلاق الخطابين أو فعليّتهما، وعلى الأوّل يبتنى صحّه الترتّب ، وعلى الثانى يبتنى بطلانه .

ومن الغريب ما صدر عن الشيخ قدس سره ، حيث أنّه فى الضدّين الذين يكون أحدهما أهمّ، ينكر الترتّب غايه الإنكار ، ولكن فى مبحث التعادل والتراجيح من «الفرائد» التزم بالترتّب من الجانبين عند التساوى وفقد المرجّح، حيث قال فى ذلك المقام فى ذيل قوله : فنقول وباللّه المستعان : قد يُقال بل قيل إنّ الأصل فى

المتعارضين عدم حجّيه أحدهما) ما لفظه :

(ولكن لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّه والعرفيّه، مشروطاً بالقدره ، والمفروض أنّ كلاًّ منهما مقـدور فى حـال ترک الآخر، وغير مقـدور مع إيجـاد الآخر، فكـلّ منهما مع ترک الآخر مقـدور يحرم تركه ويتعيّن فعله ، ومع إيجـاد الآخر يجوز تركه ولا يعـاقب عليه . فوجوب الأخـذ بأحـدهما نتيجه أدلّه وجوب الامتثـال والعمـل بكلّ منهما بعـد تقييد وجوب الامتثـال بالقـدره ، وهـذا إنّمـا حكم به ببـديهه العقـل، كما فى كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله، إلاّ تعيين الآخر عليه كذلک) . انتهى موضع الحاجه من كلامه زيدَ فى علوّ مقامه .

وهـذا كما ترى صـريح فى أنّ التخيير فى الواجبين المتزاحمين، إنّما هو من نتيجه اشتراط كلّ منهما بالقدره عليه، وتحقّق القدره فى حال ترک الآخر ، فيجب كلّ منهما عنـد ترک الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه قـدس سـره أنكره من جانب واحد ، وليت شعرى أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه؟

وبـالجمله : هـذه المنـاقضه عن الشـيخ غريبه ، وعلى كـلّ حـال فقـد تحصّـل من المقـدّمه الاُولى أنّ العمـده هو إثبات ما يوجب إيجاب الجمع بين الضدّين على المكلّف، حتّى يكون هو الساقط) . انتهى موضع الحاجه من كلامه زيدَ فى علوّ مقامه(۱) .

أقول: ولا يخفى أنّ المحقّق لم يعيّن هنا ما هو مختاره من الاحتمالين، من

۱- فوائد الاُصول : ۱ / ۱۹۸ .

سقوط الخطابين ، أو سـقوط الإطلاقين بالتقييـد بعـدم إتيان الآخر ، إلاّ أنّه حيث كان قائلاً بصـحّه الترتّب، وكان ذلك مبتيّاً على الاحتمال الثانى – كما صرّح به – يفهم مختاره .

نعم ، ورد منه رحمه الله التصريح بذلك بقوله :

(فإذا وقع التزاحم بينهما من حيث قـدره المكلّف، وعـدم تمكّنه من الجمع الـذى يقتضـيه الإطلاق، فإن لم يكن لأحـد الحكمين مرجّح من أهمّيه أو غيرها، فلابدّ من سـقوط كلا الإطلاقين ؛ لأنّ سـقوط أحدهما ترجيحٌ بلا مرجّح، وتكون نتيجه الخطابين بعد سقوط إطلاقهما، لمكان اعتبار القدره هو التخيير عقلاً...)(۱).

يرد على كلامه أوّلاً : بأنّ الإشكال على الشيخ بأنّ كلامه دالّ على صحّه الترتّب من حيث التكليف لا فى مقام الامتثال ، مخالفٌ لصريح كلام الشيخ قبل هذا، فكأنّ المحقّق غفل عن ملاحظه كلامه ، وهو ما نصّ عليه قبل عبارته السابقه بقوله:

(إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضـين فى الجمله، وعدم تساقطهما ليس لأجل شـمول العموم اللفظى لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع ؛ لأنّ ذلك غير ممكن كما تقدّم وجهه فى بيان الشبهه ، لكن لمّا كان...).

فـإنّ صـريح كلامه هـذا تـدلّ على إنكاره للترتّب فى التكليف، بأن يكون إطلاق كلّ مقيّـداً بعـدم الآخر ، فكيف ينسب إليه أنّه يقول بترتّبين؟

خصوصاً مع بيانه بأنّ التقييد فى مرحله الامتثال كان بمقتضى حكم العقل

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۲۱۹ .

من دون تصرّف للشارع فيه ، مع أنّ تقييد الأمر والتكليف لا يكون إلّا من ناحيه الشارع لا من العقل .

نعم ، يمكنه التقييد فى مقام الامتثال، فيكون فى غير مقدوره معذوراً لو لم يصرّح الشارع التقييد فى نفس تكليفه ، فلا يقدر العقل على التصرّف فى حكم الشرع بالتقييد من حيث مرحله الحكم، وإن كان قادراً بذلك فى مقام الامتثال ، والشيخ يقبل الثانى دون الأوّل .

وثانياً : أنّ الترتيب الاصطلاحى إنّما هو بلحاظ أخذ عصيان أمر الأهمّ شرطاً للمهمّ حتّى يصير الأمران طوليّين ، هذا بخلاف التقييد الذى اُخذ فى المتباين، حيث يكون فى عرض كلّ واحد من الأمرين لا فى طولهما، وإلّا لزم تقدّم الشىء على نفسه، وهو محال ؛ لأنّ كلّ منهما باعتبار قيده – وهو عدم الإتيان فى الآخر –يكون مقدّماً ، وباعتبار مقيدّتيه بهذا القيد الواقع فى بديله يكون متأخّراً ، فلزم المحذور، فلابدّ أن يكون الترتّب جارياً فيه ، بل القيد يكون فى كلّ منهما واقعاً فى رتبه وجود المقيّد فى الآخر لا مقدّماً ولا مؤخّراً .

من هنا ظهر أنّ نتيجه شرطيّه العصيان، هو صحّه الترتّب الاصطلاحى ، ونتيجه التقيّد بعدم الإتيان، هو التخيير فى مقام الامتثال فى المتساويين، لا الترتّب الاصطلاحى الذى كان متفاوتاً فى رتبه الامتثال .

وثالثاً : أنّ ما قاله المحقّق من انحصار التخيير فى العقلى بسقوط الإطلاقين، أو الشرعى بسقوط الخطابين، لا يخلو عن وهن ، لإمكان وجود قسم ثالث وهو أن يصرّح نفس الشارع فى لسان كلّ من الدليلين بهذا التقيّد، بأن يقول: (عليك إنقاذ أيّهما إذا لم تنقذ الآخر) حيث أنّ تصريحه يوجب كون التخيير شرعيّاً

بمقتضی حکم العقل بالجمع بین لسان الدلیلین .

ومن الواضح أنّه لیس من الترتّب الاصطلاحی فی شیء ، کما أنّه لیس من باب سقوط الخطابین، ولا سقوط الإطلاقین بحکم العقل، لعدم وجود إطلاق أصلاً من أوّل الأمر حتّی یسقط .

فظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ الترتّب الاصطلاحی لا یجری فی الضدّین المتساویین .

وبالجمله: انقدح من جمیع ما ذکرنا من الأقسام الخمسه فی الترتّب الذی ادّعی فیه ذلک أنّه لا یصحّ الترتّب إلاّ فی ثلاثه أقسام منها ، وهی:

۱ - فی الحکمین المتزاحمین من النفسین إذا کانا متفاوتین بالأهمّ والمهمّ .

۲ - وفی الحکمین المتزاحمین الّذین أحدهما نفسی والآخر غیری إذا کانا متفاوتین کذلک .

۳ - وفی الحکمین المتزاحمین الذین متعلّقیهما کان واحداً، مثل: (لا تغضب وإن غضبت فصلِّ) .

ولا یجری فی القسمین الآخرین:

أحدهما: ما کان فی الضدّین الذین لا ثالث لهما .

والآخر: فی المتساویین، سواء کانا نفسیّین أو أحدهما نفسیّ والآخر غیریّ .

حیث لا یکون الترتّب فیهما اصطلاحیّاً، وإن صحّ بصوره تقیّد کلّ بعدم الإتیان بالآخر ، إلاّ أنّه فی الأوّل منهما قهریّ بغیر اختیار ، بخلاف الثانی حیث یکون اختیاریّاً . واللّه الهادی إلی الحقّ المبین .

***

تنبيهات باب الترتّب /التنبيه الاوّل

تنبيهات باب الترتّب

التنبيه الأوّل : ينبغى أن يعلم بأنّ صحّه امتثال العباده موقوفه:

إمّا على قصد الأمر كما عليه عدّه من الفقهاء، كصاحب «الجواهر» قدس سره وكثيرٌ من المتقدّمين والمتأخّرين .

وإمّـا على وجود الملاک فى متعلّق العباده، لولا وجود الأمر، كما عليه بعض المحقّقين كصاحب «الكفايه» قـدس سـره والمحقّق النائينى .

كما أنّ الأقوى عندنا هو كفايه أحد الأمرين ، إمّا قصد الآمر كما هو الغالب ، أو وجود الملاک كما لو زاحم الواجب شيئاً أهمّ، بحيث لاـ يقـدر المولى من إبراز الأـمر أصـلاً ، أو يبره فى صوره صـحّه الترتّب ، فلو وجـد عباده لم يتحقّق فيها شـىء منهما، لما كانت صـحيحه، وهو فيما إذا لم نقل بالترتّب أصـلاً ؛ أى لو التزمنا باسـتحالته وكانت العباده بنفسـها منهيّاً عنها للكشف عن عدم وجود مصـلحه فيها ، بل كانت مشـتمله على المفسده الغالبه ، أو لم تكن المصـلحه موجودهً، وإن لم تشتمل على المفسده ، كما لو زاحمت الصلاه واجب آخر أهمّ كإنقاذ نفس محترمه عن أيدى الأعداء، المتوقّف على ترک الصلاه ، فلا يمكن القول حينئذٍ بصحّه العباده لمزاحمتها مع ما يوجب رفع الأمر والملاک عنها ، والترتّب على الفرض هنا غير ممكن .

أقول: إذا عرفت هذا فاعلم أنّه التزم بعض الأعلام – هو المحقّق النائينى قدس سره

فی «فوائده»(۱) بأنّ الواجب الذی قد اُخذ فی لسان الشرع القدره علیها شرطاً، سواءً کان الشرط متّصلاً بالدلیل کالاستطاعه للحجّ ، أو منفصلاً بدلیل آخر کالوضوء بالنظر إلی الماء ، حیث یکون بواسطه أمر التیمّم الذی اُخذ بدلاً له ، وکان حکم التیمّم فی لسان دلیله منوطاً بعدم وجدان الماء ، موجباً لتقیید أمر الوضوء بالقدره الشرعیّه علی الماء ، فوجود ملاک الوضوء یصبح فی صوره وجود الماء بلا مانع عقلی ولا شرعی . وإلاّ لما کان فیه الملاک ، فلو توضّأ مع ذلک لما کان صحیحاً.

وبناءً علی هذا اعترض رحمه الله علی حکم صاحب «الفصول» بصحّه الوضوء لمن اغترف الماء من الآنیه المغصوبه ، ولو کان الاغتراف متعدّداً للغسلات ولو لم یکن الاغتراف لتخلیص ماله - وهو الماء - عن ملک الغیر - وهو الإناء المغصوبه - ولم یکن وقوع الماء فی آنیه الغیر إلاّ بسوء اختیاره ؛ لأنّه إذا کان الاغتراف بوصف أحد من الوجهین - یعنی لاستخلاص ملکه عنها، ولم یکن وقوعه فیها بسوء اختیاره - لما کان حینئذٍ حراماً له، فهو خارج عن الفرض ، بل الحرام هو الواقع بغیر هذین الوصفین ، ومع ذلک کان وضوءه صحیحاً .

وکأنّ الوجه فی القول بصحّته، بناء حکمه علی الأمر الترتّبی، لأنّه عصی بالاغتراف فیکون واجداً للماء، ومصداقاً لما وجب علیه الوضوء ، نظیر ما قیل فی الصلاه بالنسبه إلی الإزاله ، فکما أنّه بعصیان أمر الإزاله تجب الصلاه علیه ، هکذا فی المقام، فإنّه بعصیان أمر الاجتناب عن الغصب أوجب علی نفسه الوضوء فیکون وضوءه واجباً برغم تصرّفه فی الإناء المغصوب.

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۲۲۰.

فاستشكل عليه المحقّق النائينى بقوله : (ولكن لا يخفى عليك الفرق بين باب الوضوء وباب الصلاه:

فإنّ الصلاه لا ـ يعتبر فيها أزيد من القدره العقليّه على أجزائها المفروض حصولها باستمرار عصيان الإزاله ، فلا مانع من الأمر الترتّبى فيها .

وأمّا فى الوضوء، فالقدره المعتبره فيه إنّما تكون شرعيّه، وممّا لها دخل فى الملاک، ولا قدره شرعيّه على الوضوء بعدما كان موقوفاً على التصرّف فى الآنيه المغصوبه، ولا ملاک له حينئذٍ، فيكون غسل الوجه بالغرفه الاُولى لغواً لا أثر له بعدما لم يكن فى ذلک الحال واجداً لماءٍ مباح شرعاً يكفى الوضوء، فلا يجرى فى الوضوء الأمر الترتتبى)(۱) . انتهى موضع الحاجه من كلامه .

ثمّ قال فى ذيل كلامه : (وحينئذٍ لو فرض انتفاء القدره الشرعيّه للوضوء، بحيث انتقل تكليفه إلى التيمّم ، كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمه، كان وضوئه خالياً عن الملاک ، فلو عصى وتوضّأ كان وضوئه باطلاً ، ولا ـ يمكن تصحيحه لا بالملاک ولا بالأمر الترتّبى .

ومن الغريب ما حُكى عن بعض الأعاظم فى «حاشيته على النجاه» من القول بصحّه الوضوء والحال هذه ، ولا يخفى فساده) ، انتهى كلامه وزيدَ فى علوّ مقامه(۲) .

أقول: ولكن يمكن المناقشه فى كلامه قدس سره ، بأنّه فرق بين ما كان الواجب مشروطاً بشرط صريح فى لسان الدليل المتّصل نظير الاستطاعه للحجّ، حيث قال

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۲۲۱ و ۲۲۰ .

۲- فوائد الاُصول: ۱ / ۲۲۱ و ۲۲۰ .

اللّه تبارک وتعالی : «وَللّه ِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً»(۱) ، أو کان الواجب مشروطاً بشرط فی الدلیل المنفصل نظیر ما وقع فی الأخبار من کون بلوغ المال إلی حدّ النصاب اُخذ شرطاً لوجوب الزکاه، المستفاد من الآیه فی قوله تعالی : «وَآتُوا الزَّکَاهَ»(۲) ؛ حیث یفهم من ذلک أنّه لولا ـ تحقّق الشرط، لما کان الوجوب متحقّقاً، فیکشف من ذلک عدم وجود الملاک والمصلحه فیها، وإلاّ لأمره قبل الشرط .

وبین واجب لم یکن الشرط مأخوذاً فی لسان الدلیل لا متّصلاً ولا منفصلاً ، بل الوجوب فیه مطلق ، غایه الأمر أنّ الشارع اعتبر عجزه عن إتیان الواجب بحسب العرف والشرع سبباً لإتیانه بالبدل لإدراک المصلحه الفائته بترک ذلک الواجب ، ففی ذلک یتفاوت الحال فی المسأله ؛ لأنّه:

تارهً: یکون وضع البدل له من جهه تسهیل الأمر للعباد، لئلّا یقعوا فی العسر والحرج ، وکان وضعه من باب الامتنان علی العباد، ورأفهً علیهم ، کما قال اللّه تبارک وتعالی : «یُرِیدُ اللّه ُبِکُمْ الْیُسْرَ وَلاَ یُرِیدُ بِکُمْ الْعُسْرَ»(۳) ، کما هو الحال فی تشریع التیمّم المستفاد من قوله تعالی : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیدا طَیِّبا»(۴) ؛ حیث دلّت علی أنّ عدم الوجدان ولو من جهه أنّ تحصیل الماء مستلزم للعُسر والحرج ، موجب لرفع التکلیف عن وجوب تحصیل الماء، لا لعدم وجود مصلحه

۱- سوره آل عمران ، الآیه : ۹۷ .

۲- سوره البقره ، الآیه : ۴۳ .

۳- سوره البقره ، الآیه : ۱۸۵ .

۴- سوره النساء ، الآیه : ۴۳ .

وملاک فی الوضوء ؛ لوضوح أنّه حَسَن وفیه مصلحه ، بل لأنّ المصلحه الموجوده فی رفع العسر والحرج علی العباد بجعل بدل له من التیمّم، کان أقوی وأهمّ من المصلحه الموجوده فیه ، فمن الواضح أنّ الشارع حینئذٍ یحکم بحکم قانونی عام یشمل الجمیع وهو لزوم القیام بالتیمّم، ممّا یدلّ علی أهمّیه الواجب عند الشارع، إلّا أنّه لیس بمعنی عدم وجود ملاک ومصلحه فی أصل الوضوء، بحیث لو عصی ذلک وتحمّل المشقّه والعسر فی تحصیل الماء لکان وضوءه باطلاً.

والترتّب فی هذا القسم جارٍ بلا إشکال، وکانت عبادته - وهی الوضوء - لو أتی به صحیحاً للأمر به ، وإن لم یکن فیه أمراً من جهه عدم القول بالترتّب کما علیه الشیخ وصاحب الکفایه ، ومع ذلک یمکن القول بالصحّه أیضاً لوجود الملاک فیه إن قلنا بکفایه ذلک فی الصحّه، وإن لم یکن الأمر فیه موجوداً کما هو المختار .

واُخری: ما لو کان جعل البدل من حیث أنّ العمل بالوضوء یستلزم ارتکاب حرام فیه مفسده ملزمه للترک ، فهو:

١ - قد یکون بالاستلزام، أی لا یکون بنفسه حراماً ، بل یوجب تحقّق الحرام منه، کما فی الماء المباح الواقع فی الآنیه الغصبیّه حیث یستلزم التفصّی منه تصرّفاً فی الغصب ولو بالاغتراف ، أو مثل صرف الماء للوضوء إذا کان مستلزماً لتلف نفس محترمه .

٢ - وقد یکون بنفسه حراماً، کما لو کان نفس الماء غصبیّاً حیث یستلزم التوضّی منه وقوع الحرام منه الذی کان فیه المفسده .

وأمّا حکم الصحّه والبطلان فی الأخیر منوطٌ علی کونه من باب اجتماع الأمر والنهی . وقلنا بإمکانه وأجزنا ذلک ، ولم نقل بتغلیب جانب النهی ، ولم نقل

بتعلّق النهى بأصل العباده، حتّى يستلزم النهى عنها الفساد ، فمع قبول تمام هذه الجهات ، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الأمر الترتّبى ، بل كان التكليفان كلاهما منجّزان للعنوانين، وكانت المصلحه والمفسده كلتيهما موجودتين ، كما أنّ الأمر والنهى موجودان .

وأمّا إن لم نقل بذلك ، ولم نجوّز الاجتماع، أو قلنا بغلبه جانب النهى أو فساد العباده بواسطه النهى ، فإنّ العباده تكون فاسده حينئذٍ، ولا يجرى فيها الترتّب، أى لو تصرّف فى الماء حتّى لغير الوضوء، كان عاصياً على كلّ حال، إذ لا يمكن التوضّى منه لكون النهى قد يتعلّق بنفس العمل وهو موجب للفساد، كما لايخفى .

وأمّا حكم الصحّه والبطلان فى صوره الاستلزام، فلا إشكال فى أنّ الواجب عليه كان ترك الوضوء حفظاً عن تلف النفس المحترمه، واجتناباً عن التصرّف فيما يستلزم تصرّفاً فى مال الغير، والإتيان بالبدل وهو التيمّم ، إلاّ أنّه يمكن أن يكون ذلك من جهه نفى وجود الملاك والمصلحه فى الوضوء، لأجل المزاحمه الكذائيّه ، فلازمه أنّه لو تخلّف وأتى بالوضوء وحصل تلف النفس المحترمه، أو استلزم التصرّف فى المغصوب، لما كان وضوئه صحيحاً، لعدم وجود الأمر حينئذٍ قطعاً،

وعدم وجود الملاك على الفرض .

ويمكن أن يكون الوجه فى تقديم حفظ النفس بصرف الماء لها، وحفظ الاجتناب عن التصرّف فى مال الغير، لأهمّيه الملاك والمصلحه فيهما، لا لعدم مصلحه وملاک فى أصل الوضوء، بحيث لو عصى الأهمّ وأتى بالمهمّ لأتى بما ليس فيه ملاک ، وإذا كان الأمر من حيث الثبوت والواقع بكلا وجهيه ممكناً ، فلابدّ فى

إثبات أحدهما بالخصوص من مراجعه لسان الأدلّه، فی أنّه هل یفهم منها علی النحو الأوّل أو الثانی، فلعلّ من حکم بالصحّه أراد أنّه لا یستفاد من أدلّه جعل البدلیّه فی هذه الموارد، إلّا سقوط الأمر بالوضوء، بحیث کان الواجب علیه التیمّم ، وأمّا لو عصی وارتکب حراماً وأتی بالوضوء عاصیاً، لکان صحیحاً، سواءً قلنا بصحّه الترتّب حیث یکون الأمر حینئذٍ للوضوء ثابتاً ، أو لم نقل به لاستحالته مثلاً، فیکون صحیحاً من جهه وجود الملاک والمصلحه فیه .

وبالجمله: ظهر من جمیع ما فصّلناه، عدم صحّه إطلاق کلام المحقّق، بأن جعل البدلیّه مستلزم لعدم إمکان صحّه الوضوء لا بالترتّب ولا بالملاک ، لما قد عرفت إمکانه فی جمیع الصور الثلاثه علی بعض التقادیر ، واللّه العالم بحقائق الاُمور .

تنبیهات باب الترتّب / التنبیه الثانی

التنبیه الثانی : أنّ الترتّب بعدما عرفت إمکانه وصحّته:

تارهً: یکون من أوّل الشروع بالعمل مترتّباً، کما لو علم من أوّل الأمر قبل الدخول فی الصلاه بنجاسه المسجد، واعتبرنا الإزاله أهمّ منها ، إمّا من جهه وسعه وقت الصلاه ، أو کون الإزاله هی الأولی ولو فی المضیّق وإن کان هذا بعیداً هنا . ولکن یجری فی مثال آخر لا ـ شبهه فیه مثل إنقاذ النفس المحترمه المزاحم للصلاه ، فهاهنا کانت الصلاه مترتّبه علی عصیان أمر الإزاله أو أمر الإنقاذ ، فالصلاه مترتّبه والإزاله مترتّبه علیها .

واُخری : ما لا یکون فی أوّل العمل مترتّباً، إمّا لعدم وقوع شیء یوجبه ، أو لعدم علم المکلّف به ؛ لما ثبت أنّه لولا الوصول إلی المکلّف لم یتنجّز الأمر الترتّبی ، بل وصل إلیه بعد الشروع فی الصلاه ، کما لو تنجّس المسجد فی حال

الصـلاه ، ففی ذلـک لاـ یبعـد القول بکون حرمه قطع الصـلاه کـان أهمّ من حکم الإـزاله ، بخلاف مثل الإنقاذ للنفس المحترمه حیث أنّ الأـمر بالعکس ؛ ففی الأوّل وجب أن یتحقّق الترتّب بعکس صوره الشـروع ؛ أی لو قطع صـلاته وعصـی لمخالفه النهی للقطع فیجب علیه الإـزاله ، فصـار قطع الصـلاه هنا مترتّباً ، والإزاله مترتّبه علیه ، بخلاف الثانی وهو الإنقاذ، حیث کان الترتّب هنا فی الأثناء کترتّبه فی بدایه العمل والشروع فیه .

وکیف کـان ، فإنّ من قال بمقاله الترتّب وإمکانه، یقول به فی الأثناء أیضاً ، ومن ذهب إلی امتناعه لابـدّ أن یمنع عن جریانه فی الإنقاذ بمثل ما یمنع بـدواً ، کما أنّ الأقسام المذکوره فی الترتّب إذا کانت جاریه بأقسامه الثلاثه فی أوّل العمل، تجری فی أثنائه ، وکلّ الموارد التی تجری فیها الترتّب فی بدایه العمل لا تجری فی الأثناء أیضاً .

التنبیه الثالث : قـد عرفت ممّا حقّقناه سابقاً من إمکان الترتّب وصـحّه وقوعه فی الخارج، کما یقع کثیراً فی العرفیّات تعرف أنّ ما وجّهه صاحب «الکفایه» من أحد الوجهین :

تنبیهات باب الترتّب / التنبیه الثالث

(إمّا برفع الید عن أمر الأهمّ وطلبه حقیقه .

وإمّـا أن یکون الأـمر بـالمهمّ إرشـاداً إلی محبوبیّته وبقـائه علی مـا هو علیه من المصـلحه والغرض لولا المزاحمه ، وأنّ الإتیان به یوجب استحقاق المثوبه ، فیذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبه علی مخالفه الأمر بالأهمّ لا أنّه أمر فعلی نوی کالأمر به ، فافهم وتأمّل جیّداً .

غير وجيه:

أمّا الأوّل: لما قد عرفت من صحّه العقوبه على ترك الأهمّ، لعدم وجودها حيث يقتضى رفع اليد عنه وسقوطه إذا لم يتحقّق أحد اُمور ثلاثه من الامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ، فلا محيص من أن يكون هذا بالعصيان لفقدان الآخرين على الفرض .

وأمّا الثانى: لوضوح أنّ ظهور كلّ أمر فى المولويّه دون الإرشاد ، إلاّ فيما إذا لم يمكن المولويّه كما فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما كالجهر والإخفات ، لا فيما إذا أمكن كما أثبتناه فى محلّه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : لو كان إرشاداً إلى وجود المصلحه فى متعلّقه، لما كان للقول باستحقاق المثوبه وجهاً ، لو قلنا بأنّ المثوبه والعقوبه من آثار الموافقه والمخالفه للأمر المولوى دون الإرشادى، ولا القول بما هو الموجود فى المتعلّق هو المصلحه والمفسده من دون أمرٍ ونهى .

كما أنّه يمكن وقوعه فى الشرعيّات ذاتاً ، وأمّا وقوعه فى الخارج وفى الموارد الفقهيّه فهو قابل للملاحظه، لأنّه لا ملازمه بين القول بإمكان ذلك ذاتاً والقول بوقوعه خارجاً .

فما ترى فى كلام المحقّق النائينى قدس سره والسيّد الخوئى بأنّه: (لا يمكن للفقيه من إنكاره، أو لا محيص عن الالتزام بذلك) .

ليس على ما ينبغى، لإمكان الإشكال فى بعض ما مثّلوا به فى الترتّب ، فلا بأس بذكره والنظر إليه .

منها: أى من الفروع الفقهيّه التى رتّبوها على القول بالترتّب هو:

(ما إذا كانت الإقامه من الفجر إلى الزوال حراماً للمسافر، فلو عصى وأقام وجب عليه الصوم ، ففى أوّل آنٍ من الفجر يتوجّه إليه خطاب جهه الإقامه ووجوب الصوم عليه مترتّباً ، لو قلنا بأنّ الإقامه قاطعه لحكم السفر لا لموضوعه .

بل أضاف إليه رحمه الله لاحقاً الموضوع أيضاً، لأنّه يقول: (إنّ حكمه حكم قاطع حكم السفر ؛ لأنّ توسّط عنوان السفر لا يدفع المحذور فى الترتّب لو كان موجوداً ، فاجتماع الخطابين لازم على كلّ تقدير) .

هذا خلاصه كلام المحقّق النائينى فى «فوائد الاُصول»(۱) .

لكن يرد عليه : بأنّ الترتّب الاصطلاحى الواقع فى ألسنه القوم، هو ما كان أمر الثانى مترتّباً على نفس عصيان الأمر الأوّل أو النهى الأوّل ، لا ـ ما يكون عصيانه محقّقاً لموضوعٍ كان ذلك الموضوع مأخوذاً فى لسان دليلٍ آخر غير مرتبط بالعصيان، كما فى الفرض المذكور، إذ أنّ وجوب الصوم لمن كان مقيماً قد وقع فى لسان الدليل سواءً حصلت الإقامه عن عصيان للأمر ، أو عن امتثال للأمر ، أو غير ذلك من الأحكام ، فكلّ ما يوجب تحقّق هذا العنوان يتعلّق به حكم وجوب الصوم بالضروره ، فلا يرتبط هذا بموضوع بحثنا من الترتّب ، حيث أنّه لابدّ من عنايه زائده فيه فى تعلّق الأمر الثانى على عصيان الأمر الأوّل . ولذلك يصحّ لمن اعتبر الترتّب مستحيلاً كالشيخ الالتزام بوجوب الصوم لمن أقام .

ومنها: دعوى ترتّب تقصير الصلاه على عصيان أمر الإقامه، إذا كانت واجبه، سواءً كانت قبل الزوال أو بعده .

۱- فوائد الاُصول : ج ۱ / ۲۱۳ .

وفيه: يظهر الجواب عنها ممّا سبق ذكره حيث عرفت أنّ قصر الصلاه قد تعلّق حكمه بالمسافر سواءً كان عن امتثال الأمر أو إباحته، أو من جهه كونه عن عصيان لأمرٍ آخر كالأمر فى الإقامه، لو لم يستلزم ذلك حرمه نفس السفر، حتّى يوجب كون السفر عن معصيه فيتمّ .

كما أنّ الحقّ عندنا عدم الاستلزام ، فإذا تحقّق هذا الموضوع يجب عليه القصر من دون أن يكون مرتبطاً بالترتّب، كما لا يخفى .

ومنها : ما أشار إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى «فوائد الاُصول» بوجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدَّين، إذا لم يكن الدَّين من عام الربح ، وأمّا إذا كان الدين من عام الربح فيكون خطاب أداء الدَّين بنفس وجوده، رافعاً لخطاب الخمس لا بامتثاله.

وفيه : أنّ وجوب الخمس لم يكن مترتّباً على عصيان أمر الدَّين، بل مترتّب على ما يصدق عليه الزائد من مؤونه السنه ، فإذا تحقّقت الزياده، أو صدق عليه الربح، يتعلّق به الخمس أيضاً ، وإلاّ فلا ، فربما يوجب أداء الدَّين فى العام أو بعده إذا كان الدَّين للمؤونه موجباً لعدم صدق الربح عليه ، بخلاف ما لو لم يؤدِّ فيصدق الربح ويجب عليه الخمس ، إلاّ إذا كان للمؤونه . غايه الأمر إثبات أنّ ما يمكن أن يقع من المؤونه أو لا ـ يمكن إنّما هو بيد الشارع، مثلاً أداء الدين الواجب للضمان لا يكون من المؤونه حتّى يخرج من الربح ، بخلاف الدَّين الواقع لمخارج العام، فإنّه من مؤونه السنه، حيث يصحّ الاحتساب فى أدائه وعدم أدائه عند بعضٍ من الربح حتّى يسقطه عن وجوب الخمس .

وكيف كان، جعل مثل هذه الاُمور من الأوامر المترتّبه على العصيان لا

يخلو عن إشكال ووهن . فلابـدّ من التأمّل فى كـلّ ما ادّعى فيه الترتّب من الفروع الفقهيّه وملاحظه دخولها فى موضوع الترتّب وعدمه. واللّه العالم بحقيقه الحال .

فی جواز الأمر مع علم الآمر بانتفاء الشرط

فصل

هل یجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

أقول: یقع البحث عن هذا الأمر فی مقامین:

تارهً: فی مفردات الجمله من حیث المعنی والمقصود والواقع فی کلمات القوم .

واُخری: فی مقام الإثبات والتصدیق، وأنّه أیّ قسم منهما یمکن قبوله دون الآخر.

وأمّا الکلام فی المقام الأوّل :

هل المراد من (الجواز) المذکور هنا، أنّه هو الإمکان الوقوعی، أو أنّه الإمکان الذاتی، بمعنی أنّ الأمر مع کونه فی هذه الحاله، هل یعدّ من الممکنات فی الوجود دون الممتنعات أم لا ؟

وبعباره اُخری: هل مثل هذا الأمر بحسب ذاته ممکنٌ، وإن کان ممتنعاً لأمر طارئ خارجی وهو عدم تحقّق شرطه، من باب أنّ الشرط یعدّ جزءاً من العلّه، ولا تتحقّق العلّه مع عدم تحقّق جزئها، فإذا لم تتحقّق العلّه لم یتحقّق المعلول.

قال صاحب «الکفایه»: (وکون الجواز فی العنوان بمعنی الإمکان الذاتی، بعیدٌ عن محلّ الخلاف بین الأعلام)(۱) فیظهر منه أنّه اعتبر الجواز هنا بمعنی الإمکان الوقوعی، أی ناقش أوّلاً فی أنّه هل یقع خارجاً وهل یصدر مثل هذا الأمر من

۱- کفایه الاُصول: ۱۳۷ ط آل البیت علیهم السلام .

الآمر المطّلع أم لا؟ واختار عـدم جوازه ممّا يـدلّ على أنّ المحقّق الخراسانی بعـد الفراغ عن إمكانه الـذاتی جعل مورد النزاع فی الإمكان الوقوعی، وإلاّ لما بقی محلاًّ للبحث عن إمكانه الذاتی.

خلافاً لمـا يظهر من مـا نَسب إليه صـاحب «عنـايه الاُـصول» حيث قـال فی ذيل قوله: (فی معنی عـدم الجواز): (أم هو محالٌ ذاتاً كاجتماع الضدّين أو ارتفاع النقضـين، كما يظهر ذلك من المصـنّف، حيث استدلّ على عدم الجواز بكون الشرط من أجزاء علّه الأمر، ولا يكاد يكون الشیء مع عدم علّته)(۱).

أقول أوّلاً: قـد عرفت عـدم صـحّه الانتساب إليه ، مضافاً إلی أنّ الـدليل الـذی ذكره صاحب «الكفايه» لا يثبت إلاّ الانتفاع بـدون الشرط الذی يساعد مع إمكانه الذاتی، برغم كونه ممتنعاً بالغير، أی من جهه عدم تحقّق شرطه .

وثانياً: أنّه لو كان المراد من الجواز فی العنوان، هو الإمكان الذاتی، فلا وجه لطرح علم الآمر بالانتفاء، لوضوح أنّ الشیء الممتنع بالـذات ممتنعٌ على أیّ حـال، ولاـ مـدخليّه للعلم فيه أصـلاً، فيظهر منه أنّ المقصود كـان فی مرحله الوقوع خارجاً، كما لا يخفی على المتأمّل فی كلمات القوم.

هذا، ثمّ إنّ الأمر الواقع فی العنوان:

تارهً: يكون المراد منه الأوامر الشخصيّه، حيث تتعلّق خارجاً .

واُخری: ما يعدّ من الأوامر الكلّيه القانونيّه.

وثالثه: ما هو الأعمّ منهما.

۱- عنايه الاُصول: ۱ / ۴۴۹ .

فلابدّ أن نلاحظ المقصود من الأمر الوارد فى كلامهم، والذى اختلفوا فى جوازه وعدمه.

أقول: الظاهر إرادتهم مطلق الأمر، حيث لم يتعرّضوا لموضوع الأمر من هذه الناحيه فى كلامهم، إلاّ عن بعضٍ كالمحقّق الخمينى، حيث فصّل فى الجواز وعدمه بين كونه كلّياً وشخصيّاً كما سيظهر لك إن شاء اللّه .

ثمّ إنّ الأمر الذى وقع فى صدر العنوان:

تارةً: يفرض مرتبه متّحده مع مرتبه الأمر الذى وقع فى ظرف الشرط، بأن يكون كلاهما فعليّاً أو تنجيزيّاً.

واُخرى: تفرض مرتبته متفاوته، بأن يكون الأمر الأوّل فى مرحله الإنشاء والشرط فى مرحله فعليّه الأمر أو تنجيزه.

ثمّ إنّ الشرط الذى يعلم انتفائه:

تارةً: يكون علمه بالانتفاء فعلاً ولكن يعلم بتحقّقه فى المستقبل.

واُخرى: لا يعلم بالانتفاء دائماً، حتّى فى المستقبل.

وثالثاً: يعلم فى الحال بالانتفاء، وأمّا من جهه الاستقبال فغير معلوم الحال.

ثمّ إنّ الشرط الواقع فى العنوان:

تارةً: يكون المراد منه الشرط لنفس الأمر، بحيث يعدّ من مباديه كالشوق والتصديق وأمثال ذلك على ما احتمله صاحب «الفصول»، وتبعه صاحب «الكفايه»، وإن استبعده المحقّق الخمينى عن كونه محلاًّ للنزاع حتّى ممّن مثل الأشعرى لأنّه باطل بضروره الفطره، لأنّهم لا ينكرون الضروره.

أقول: وإن كان ظاهر العنوان - بحسب ظاهر إرجاع الضمير فى شرطه إلى

الأمر – هو هذا، إلاّ أنّ الحقّ بحسب الواقع خلاف ذلك، كما اعترف به العلاّمه البروجردی، بل هو المستفاد من أمثله المجوّزین، لأنّهم مثّلوا لذلک بأمر اللّه تعالی بالذبح مع عدم کونه واجداً للشرط، لنسخه قبل وقوعه مع علم اللّه بذلک .

واُخری: یکون المراد من الشرط هو شرط المأمور والمکلّف، یعنی إذا علم الآمر بأنّ المکلّف لا یکون واجداً للشرط من الحیاه والقدره مثلاً فلا یتوجّه إلیه التکلیف، کما صرّح بذلک العلاّمه الطباطبائی قدس سره بقوله فی حاشیته علی «الکفایه»(۱): (الظاهر أنّ آخر الضمایر راجع إلی الامتثال، فیکون المراد انتفاء القدره علی الإتیان، فیؤل الأمر إلی عدم جواز التکلیف بما لا یُطاق).

کما قد أیّد صاحب «نهایه الأفکار» کونه المراد من الشرط، لا ما کان شرطاً لنفس الأمر، لأنّه لیس ینبغی لعاقل أن یبحث فیه، لعدم إمکان وجود المعلول بدون العلّه.

وثالثه: قد یکون المراد من الشرط، هو شرط المأمور به، أی إذا علم الآمر بأنّ المأمور به غیر واجد لشرطه، فهو:

تارهً: یکون من الشرائط التی یمکن تحصیلها، وکان الواجب مطلوباً مطلقاً حتّی یجب تحصیل الشرط له، وکان ممکناً، فلا إشکال فی جواز ذلک، کما وقع کثیراً فی الشرعیّات، نظیر الصلاه بالنسبه إلی الطهاره حیث أنّها شرط لها، فیصحّ الأمر إلی الصلاه تحصیلاً للطهاره، ولا مجال لطرح النزاع فیه أصلاً، کما لا یخفی.

واُخری: ما یکون شرطاً خارجاً عن اختیار المکلّف، إلاّ أنّ الآمر یعلم

۱- حاشیه السیّد الیزدی علی الکفایه: ۱ / ۱۳۳.

بانتفائه حال الأمر، إلاّ أنّه يعلم أيضاً بتحقّقه بعد ذلک، کالوقت بالنسبه إلی الصلاه، والوقوف بعرفه بالنسبه إلی الحجّ، فهو أیضاً لا ینبغی أن یصبح محلاًّ للنزاع والجدال لوقوع التکلیف بذلک کثیراً.

وثالثه: ما یکون الشرط منتفیاً، إلاّ أنّ الآمر یجعل أمره لشیء منوطاً علی وجود الشرط، فهو أیضاً لا إشکال فی وجوده وإمکانه، ولا مجال للنقاش والبحث عنه، مثل الاستطاعه للحجّ، والنصاب للزکاه، وأمثال ذلک، حیث أنّ التکلیف فیه صحیح ولو علم الآمر بانتفائه، لأنّ تکلیفه معلّق علی وجود الشرط.

ورابعه: هو ما لو علم الآمر انتفاء شرطه، بحیث لا یمکن له تحصیل الشرط أصلاً فی الخارج، فحینئذٍ یأتی البحث عن أنّه هل یجوز للآمر الحکیم أن یأمر عبده بذلک، مع علمه بانتفاء شرط المأمور به - کما فی الأوامر الشخصیّه، مع علمه بعدم إمکان تحقّق الشرط مثل الاستطاعه مثلاً - أم لا یجوز، حیث أنّ هذا الشرط ربما ینجرّ إلی شرط نفس المأمور والمکلّف، وهو عدم قدرته بإتیان الواجب بما له من الشرط.

وهذه الصوره هی التی یمکن وقوع النزاع فیها، ولعلّه من هذا القبیل مسأله أمر اللّه للخلیل علیه السلام بالذبح مع عدم وقوعه خارجاً لنسخه قبل وقوعه، وإن کان فی الواقع لیس کذلک، کما سیتّضح إن شاء اللّه تعالی.

هذا تمام الکلام فی المقام الأوّل .

وأمّا الکلام فی المقام الثانی: وهو مقام تصدیق المطلب:

فنقول: الظاهر أنّ النزاع الواقع إنّما فی الشرط المنتفی کونه شرطاً لصحّه الأمر لا شرطاً لإمکانه. بمعنی أنّ البحث یدور عن أنّه هل یصحّ الأمر من الآمر

ولو كان عالماً بفقد شرط صحّته، وهو كون المكلّف قادراً بالإتيان أم لا؟ فإنّ القدره وإن اُخذت فی طرف المكلّف والمأمور، إلّا أنّها تعدّ شرطاً لصحّه الأمر وحُسنه، أی يقبح صدور الأمر عمّن يعلم بعدم قدره العبد للامتثال. فالنزاع يدور حول هذا دون ما هو شرطاً لوجود الأمر، حتّی يشمل مثل المبادئ النفسانيّه، ليرد ما قاله المحقّق الخمينی من استبعاده وأنّه لا يصحّ التفوّه به حتّی من الأشعری.

وقد يؤيّد ما ذكرنا ملاحظه الخلاف بين الأشاعره القائلين بالجواز، والمعتزله والعدليّه، حيث كان ذلك من جهه اتّكاء كلٍ علی مبناه من وجود الكلام النفسی فی الاختيارات، وكون الطلب النفسی غير الإراده فی الإنشاءات، كما ذهب إليه الأشاعره، وإنكارهم وجود الحُسن والقبح، فلذلك يقولون بجواز ذلك - أی وقوعه بالطلب النفسی - ولو مع العلم بعدم وجود شرطه، ولا قبح فيه لإنكار أصل وجوده، بخلاف غيرهم المنكرين للكلام النفسی، وأنّ الطلب والإراده واحدين فلا يجوز، ويقبح التكليف فيما يعلم عدم قدره المكلّف بالإتيان، وجعلوا وجه القبح هو أنّ الأمر الحقيقی لا يكون إلّا بداعی البعث والانبعاث، ففيما يعلم عدم وجود ذلك فی المكلّف إمّا لعدم قدرته، أو لعصيانه قطعاً، أو كان منبعثاً بنفسه من دون أمر، لما صحّ وقوع الأمر من المولی فی هذه الموارد.

فتمام ذلك يؤيّد ما ذكرنا من كون المقصود من الشرط هو للأمر، إلّا أنّه لصحّته لا لوجوده، فمعنی عدم الصحّه يرجع إلی علم المولی بأنّ قدره المكلّف أو حياته أو شیء آخر منه غير حاصل حال الامتثال.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ المقصود هو الشرط للأمر الذی كان متّحداً مع أمر الواقع فی صدره بحسب المرتبه؛ أی كان المقصود فی كلا الموردين من الأمر هو

فعليّه الأمر وتنجّزه، لا ـ أن يكون المقصود من الأمر فى صدر العنوانين هو الإنشاء، والأمر فى متعلّق الشرط هو الفعليّه والتنجيز، لوضوح أنّ إنشاء الأمر من دون أن يبلغ إلى مرتبه الفعليّه لا ـ يكون أمراً حقيقيّاً جدّياً، بل يكون هو أمر صدورى ولا قبح فى صدوره كذلك أصلاً، ولا شأن له حتّى للبحث فيه، فهو خارج عن محلّ النزاع كما لايخفى.

كما أنّه ظهر بما قلناه بأنّ المراد من الشرط ليس هو شرط المأمور به من الاستطاعه الذى كان شرطاً للوجوب أو الطهاره، التى كانت شرطاً للواجب، بل المراد هو شرط الأمر من حيث الصحّه.

نعم، يمكن دخول هذه الاُمور من جهه عموم القضيّه، بأنّه إن قلنا بعدم الجواز فلازمه عدم الجواز فى جميع الموارد التى كان عدم تحقّق الشرط مستلزماً لعدم قدرته بالإتيان، لا مع الشرط مطلقاً حتّى مع إمكان تحصيله أو حصوله بنفسه كالوقت وأمثال ذلك .

ولكن الذى ينبغى أن يتنبّه عليه هو بيان مورد ما يكون الأمر مع علم الآمر بالانتفاء صحيحاً عقلاً ـ وعند العقلاء، وما لا يكون كذلك، فنقول:

لا إشكال فى قبح الأمر مع علم الآمر بالانتفاء إذا كان الأمر شخصيّاً خارجيّاً متوجّهاً إلى فرد معيّن، لما قد عرفت بأنّ صحّه الأمر تكون من جهه داعويّه البعث للانبعاث، فإذا علم الآمر بأنّ المكلّف لا يقدر عليه فكيف يمكن بعثه لداعى الانبعاث، فصدوره عن الآمر العالم بذلك قبيح، والقبيح لا يصدر عن الحكيم، فضلاً عن الحكيم المطلق، إذ صدور مثل هذا الأمر لغو منه، فتعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً.

وأمّا لو كان الأمر متوجّهاً إلى جمع من الناس فهو :

تارةً: يكون المأمور به غير مقدور لهم جميعاً من دون استثناء بعضهم، فهو أيضاً يكون مثل سابقه فى القبح والقباحه.

واُخرى: فيما لو فرض كون بعضهم عاجزين دون بعض، وكانت نسبه القادرين بينهم نسبه عقلائيّه موجبه لصحّه ورود الأمر كذلك عليهم، مع علم الآمر بانتفاء الشرط فى بعضهم، فهو أمرٌ صحيح مقبول، ولا إشكال فيه، لما قد عرفت منّا سابقاً فى مبحث الترتّب، بأنّ الأوامر القانونيّه الكلّيه لا تتوجّه إلى أفراد المكلّفين بالخصوص بالخطابات المتعدّده، بل يكون الخطاب متوجّهاً لعامّه الناس، فكلّ من كان واجداً للشرائط يكون الأمر فى حقّه منجّزاً، مضافاً إلى كونه فعليّاً، ومن لا يكون واجداً لها، فلا يكون الترك فى حقّه إلاّ عذراً مع كونه فعليّاً أيضاً، ولذلك قلنا بوجود التكليف للعصاه بل العاجزين، لكن من دون تنجّز فى حقّهم، عدا العصاه حيث أنّه منجّز فى حقّهم، لأنّهم قادرون على الامتثال، ولا عذر لهم فى تركهم له.

فثبت من جميع ما ذكرنا عدّه اُمور :

الأمر الأوّل: كون البحث عن الوقوع والصدور دون الإمكان الذاتى، لما قد عرفت من أنّ البحث دائر مدار صحّه الأمر وحسنه وقبحه دون إمكانه وعدمه.

الأمر الثانى: بأنّ المرتبه فى الأمر فى كلا الموردين واحده وهى الفعليّه والتنجّز، لما قد علمت بأنّ الأمر فى الإنشاء ليس بأمرٍ حقيقه، مع دوران البحث عن الأمر الجدّى الحقيقى .

الأمر الثالث: بأنّ الشرط كان شرطاً لصحّه نفس الأمر دون المأمور به، لكن أنّه قد يعود إليه كما أوضحناه.

الأمر الرابع: قد عرفت أنّه لابدّ من التفصيل فى الصحّه وعدمها، بين الأوامر

الشخصیّه، والأوامر الکلّیه التی تعدّ جمیع أفرادها عاجزه حیث یکون توجیه الأمر إلیهم قبیحاً، وبین ما لا یکون کذلک، أی کان بعض أفراده قادراً دون بعض، حیث یصحّ توجیه الأمر کذلک من دون قبح.

وأمّا الأوامر الامتحانیّه والتعجیزیّه وأمثال ذلک، کما ورد فی أمر اللّه للخلیل علیه السلام ، فهو خارج عن مورد البحث، لأنّ فی تلک الموارد یمکن أن تکون المصلحه کامنه فی نفس الأمر دون المأمور به، واللّه العالم. فیکون - بناءاً علی هذا - صوره الأمر لعدم وجود البعث إلی المأمور به غرضاً للانبعاث إلیه، فیکون الأمر صوریّاً، هذا لو لم نسلّم ما ذکره صاحب «المعالم» بأنّ الأمر إنّما کان فی الحقیقه للمقدّمات کالاضطجاع لا لفری الأوداج. غایه الأمر أنّه قد توهّم الخلیل علیه السلام أنّه أمر من الجلیل عزّ وجلّ، لما تری فی الآیه من تصدیق رؤیاه بقوله تعالی: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْیَا» مع أنّه علیه السلام قد رأی الذبح فی المنام کما جاء فی قوله تعالی: «یَا بُنَیَّ إِنِّی أَرَی فِی الْمَنَامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ»(1)، فالتصدیق وقع علی ما أمر به لما ما یطابق النوم، فیظهر أنّ المأمور به کان هو الذبح دون المقدّمات، کما لایخفی.

1- سوره الصافّات: الآیه ۱۰۱ .

***

فصل

هل الأوامر والنواهی متعلّقه بالطبایع أو الأفراد

فی کیفیّه تعلّق الأوامر والنواهی

اعلم أنّ البحث والتحقیق عن ذلک یستدعی رسم اُمور، تکون بمنزله المقدّمه لبیان الحقّ فی المسأله:

الأمر الأوّل: فی بیان محلّ النزاع وتحریره.

فقد وقع الخلاف فیه بین الأعلام، ویظهر من بعضٍ - کما فی «تهذیب الاُصول» (۱) و«المحاضرات»(۲)، من نسبه ذلک إلی بعض الاُصولیّین - أنّ محلّ النزاع بین الفریقین فی أنّ متعلّق الأوامر والنواهی فی الطلب بالوجود أو الترک، هل هو الفرد الخارجی الذی کان جزئیّاً فأصبح عند تعلّقها بالأفراد - أی تعلّقها بالموجودات الخارجیّه - طبیعیّاً أو کان متعلّقهما هی الطبیعه الصرفه ومن حیث هی حتّی مع قطع النظر عن حیثیّه انطباقها علی ما فی الخارج ؟

أقول: إنّ کلا الدعویین باطلٌ جدّاً، لوضوح أنّ الشیء بوجوده الخارجی الجزئی یکون سبباً لسقوط الأمر؛ لأنّ الخارج یعدّ ظرفاً للامتثال والسقوط، مع أنّه یلزم من توجیه الأمر إلیه کونه طلباً للحاصل وفی النهی نقضاً للغرض، لوضوح أنّ الشیء إذا وجد تشخّص، والتشخّص مرکزٌ لترتّب الأثر علیه، فإذا تحقّق خارجاً

۱- تهذیب الاُصول: ۱ / ۲۷۲.

۲- المحاضرات: ۴ / ۱۲ .

عـدّ توجیه الأمر إلیه مجـدّداً لغواً، ولا معنی للأمر بتحصـیله، کما أنّه فی طرف النهی یکون زجراً عن تحقّقه خارجاً، إذ المقصود منه عدم تحقّق شرب الخمر والزنا أصلاً، فلا معنی للنهی عن ما هو الموجود الناقض لغرضه، هذا بالنسبه إلی الدعوی الاُولی .

وأمّا بالنسـبه إلی الثانیه، فلأنّ الطبیعه من حیث هی هی - أی بذاتها - لا تکون إلّا هی لا مطلوبه ولا غیر مطلوبه، ولا موجوده ولا معـدومه؛ لأنّ الطبیعه الصـرفه عبـاره عن الطبیعه الخـالیه عن جمیع هـذه القیود، فلا یمکن أن یتعلّق بهـا الأمر ولا النهی، وفساده أوضح من أن یحتاج إلی مزید بیان.

وقـد یظهر عن بعض بکون النزاع لغویّاً، من جهه أنّه قـد جعـل النزاع فی أنّ مفـاد مـادّتی الأمر والنهی هـل موضوعتان للعناوین الکلّیه أو لأفرادها، ولـذلک تشـبّث فی المقام بالتبادر، ثمّ أورد علی صاحب «الکفایه» معترضاً بأنّه کیف لم یتمسّک به هنا، وهو کما عن صاحب «عنایه الاُصول»(۱) نقلاً عن المحقّق القمّی وصاحب «الفصول» ووافقهما علیه.

مع أنّه مع سبق وأن بحثنا عنه بالتفصیل فی باب المشـتقّ، وقلنا إنّ المادّه فی الأمر لا تدلّ إلّا علی الطبیعه. نعم، یمکن الاستشهاد بـذلک المقـام لا أن یکون النزاع منحصـراً فی جهه المـادّه والهیئه، بـأنّه هل یکون الأمر متعلّقاً بمادّه المصادر أم لا، حتّی یکون القائـل بکون مـادّه الأمر هی الطبیعه ملزمـاً بـالقول بکونها متعلّقه للأثر، بخلاف من لا یکون قائلاً بها فیکون الأمر متعلّقاً بالأفراد دون الطبیعه،

۱- عنایه الاُصول: ۱ / ۴۵۴ .

ولذلک تری أنّ صاحب «الکفایه» بالرغم من مناقشته فی أنّ المصدر مادّه المشتقّات، یقول بتعلّق الأمر بالطبایع، وهذا دلیل علی أنّ المسأله لیس مبتنیاً علی ذلک البحث.

الأمر الثانی: قد یظهر من بعضٍ کصاحب «الکفایه» کون المسأله من المباحث العقلیّه الفلسفیّه، حیث یجعل الطبیعه متعلّقه للأوامر والنواهی، إلاّ أنّه یفرّق بین صوره القول بأصاله الوجود، وبین القول بأصاله الماهیّه، کما ذهب إلیها شیخ الإشراق السهروردی، خلافاً للمشّائیین القائلین بأصاله الوجود، حیث لاحظ الوجود فی متعلّق الطلب، وهو الطبیعه علی القول الأوّل، وکون الطبیعه بنفسها فی الخارج علی القول الثانی، فقال رحمه الله :

(وقد عرفت أنّ الطبیعه بما هی هی لیست إلاّ هی، لا یعقل أن یتعلّق بها الطلب لتوجد أو تترک، وأنّه لابدّ فی تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فیلاحظ وجودها فیطلبه ویبعث إلیه، کی یکون ویصدر منه، هذا بناءً علی أصاله الوجود.

وأمّا بناءً علی أصاله الماهیّه، فمتعلّق الطلب لیس هو الطبیعه بما هی أیضاً، بل بما هی بنفسها فی الخارج، فیطلبها کذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجیّات والأعیان الثابتات، لا بوجودها کما کان الأمر بالعکس علی أصاله الوجود.

وکیف کان، فیلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهیّه الخارجیّه أو الوجود، فیطلبه وینبعث نحوه لیصدر منه، ویکون ما لم یکن، فافهم وتأمّل جیّداً)(١).

١- کفایه الاُصول: ١٣٩ ط آل البیت علیهم السلام .

ووافقه علیه صاحب «عنایه الاُصول» و «نهایه الاُصول» .

أقول: ولکن الإنصاف أنّه اشتباه محض، لوضوح أنّ هذه الاختلافات بین الفلاسفه کان فی الأعیان الحقیقیّه والوجودات المتأصّله کالموجودات الخارجیّه من الممکنات، حیث نشاهد الخلاف بینهم فی أنّ الحقیقه من الحیثیّه والاعتبار فی حیثیّه اُخری، هل هو الوجود دون الماهیّه کما علیه الأکثر والمحقّقون القائلون بأصاله الوجود واعتبار الماهیّه، وهو ما عبّر عنه الحکیم السبزواری فی منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصیلُ دلیلُ مَن خالفنا علیلُ

أو أنّ القضیّه عکس ذلک کما علیه الإشراقیّون.

هذا بخلاف ما لو کانت من الاُمور الاعتباریّه، والاختراعات الانتزاعیّه، کالاُمور المرکّبه المجعوله والمخترعه کالصلاه والحجّ ونظائرهما، حیث لا حیثیّه لها فی الخارج إلّا کون الخارج منشأ لانتزاع هذه الاُمور واعتبارها، وما لیس لها حقیقه أصلاً لا معنی لإجراء الکلام فیه بأصاله الوجود أو الماهیّه، فتوهّم إجراء هذا البحث فیما نحن فیه یعدّ خطأً محضاً، لأنّ الکلام یدور حول فهم العرف والعقلاء المستبعدین عن التدقیقات العقلیّه المربوطه بالفلاسفه کما لا یخفی.

الأمر الثالث: إنّ الشیء الملحوظ بحسب مقام التصوّر والثبوت یمکن أن یقع علی أنحاء مختلفه:

تارةً: یکون الشیء الجزئی الخارجی مع جمیع خصوصیّاته من حیث الزمان والمکان والجهه وغیرها دخیله فی المطلوب والمقصود، أی أمره قد تعلّق مع تمام جهات الدخیله فی تشخّصه، کما إذا قال: (جئنی بالکتاب الفلانی الواقع فی مکان کذا) مع خصوصیّه کذا ونظائرها، فهذا القسم من الملحوظ خارج من

مورد النزاع قطعاً كما عرفت من خلال الأمر الأوّل .

واُخرى: ما يكون الشيء ملحوظاً بنفسه معرّاً عن جميع الخصوصيّات، ومن دون أن يلاحظ معها إضافه إلى الخارج أو إلى الذهن أصلًا، بل كان الملحوظ هو الشيء بحيال ذاته من دون انضمام شيء معه أصلًا، وهذا القسم أيضاً خارج عن محلّ النزاع أيضاً، لما قد عرفت أنّه أيضاً عباره عن الطبيعه من حيث هى هى، والطبيعه كذلك لا مطلوبه ولا غير مطلوبه.

وثالثه: أن يلاحظ الشيء بطبيعته، لكن لا يكون معرّاه عن الوجود، فهو أيضاً:

تارةً: يلاحظ مع ما هو الموجود فى الخارج باعتبار ما يكون من مصداقها حقيقه لا بالعوارض والمشخّصات، بحيث لو أمكن - على فرض المحال - مطالبه حقيقه الفرد منه من دون تشخّصٍ بخصوصيّهٍ، كان هذا هو المطلوب، فالشيء على هذا الفرض يكون كلّياً منطقيّاً لقابليّه انطباقه على جميع أفراده الحقيقيّه، غايه الأمر إن كان هذا الشيء من الاُمور الحقيقيّه والمتأصّله كالماء والنار والإنسان، سمّى هذا الكلّى بالنسبه إلى أفراده كلّياً طبيعيّاً، وإن كان من الاُمور الاعتباريّه والماهيّات المجعوله كالصلاه والحجّ، فليست من الكلّيات الطبيعيّه، ولو قيل بها الطبيعى كان المقصود منه العنوان الكلّى أى الكلّى المنطقى القابل للصدق على كثيرين فى قالب اعتباره دون الطبيعى الحقيقى.

واُخرى: ما يلاحظ طبيعه الشيء بنحو كلّى أيضاً، لكن بالإضافه إلى وجودها فى الذهن، فهو أيضاً على نحوين:

فقد يكون الملحوظ بوجوده الذهنى المقيّد بقيد كون وجوده كذلك. فبهذا

الاعتبار لا یمکن تعلّق الطلب والحُبّ والإراده وغیرها به، لعدم إمکان تحقّقه بوصف وجوده الذهنی فی الخارج، ومن المعلوم أنّ ما یقع مرکزاً لهذه الصفات هو کون الشیء بوجوده الخارجی دون الذهنی.

وقد یکون الملحوظ فی الذهن من جهه ملاحظه کون الذهن وعاءً لإیجاد ذلک الشیء، بحیث یجعل محطّاً ووسیلهً لتعلّق الصفات المذکوره علی ما هو الموجود فی الخارج به، وإلّا لولا الخارج لما کان الموجود فی الذهن مطلوباً حقیقه، إلّا علی نحو الوهم والخیال وأنّه وسیله له، ولو لم یکن فی الواقع کذلک مطلوباً کما قد یتّفق کذلک کثیراً.

أقول: إذا عرفت الاُمور الثلاثه المتقدّمه، فاعلم بأنّ القسم الأخیر من الطبیعه هو مورد للکلام، قد وقع بین الأعلام فیه تعابیر متفاوته: فبعضهم عبّر بأنّ الطبیعه بوجودها السّعی تکون متعلّقه للأمر، وهو المستفاد من کلام المحقّق الخراسانی صاحب «الکفایه».

وقد یُقال - کما فی «نهایه الأفکار»(۱) - بتعلّق الأمر والطلب بنفس الطبیعه، لکن بما هی مرآه إلی الخارج، وملحوظه بحسب اللحاظ التصوّری عین الخارج لا بالوجود الخارجی، کما وقع مثل هذا التعبیر أیضاً فی کلام العلّامه البروجردی فی «نهایه الاُصول»(۲).

وقد یعبّر بما وقع فی «تهذیب الاُصول»: (بأنّ الحقّ أنّ متعلّق الحکم بعثاً کان أو زجراً، هو نفس الکلّی والعنوان بما هو، مع قطع النظر عن الوجودین

۱- نهایه الأفکار: ۱ / ۳۸۱ .

۲- نهایه الاُصول: ۱ / ۲۱۸.

والنشأتين، لا ـ مقيّداً بالوجود الذهنى كما هو واضح، ولا بلحاظ واتّحاده مع المعنون فى الخارج كما جنح إليه بعض محقّقى العصر رحمه الله ، إذ لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به نفس الكلّى وذات العنوان الذى إذا وجد فى الخارج يصير منشأً للآثار)(۱).

والتحقيق الموافق للتصديق هو أن يُقال: إنّه لا إشكال فى كون الطبيعه الملحوظه بنفسها مورداً لتعلّق الأمر والطلب، غايه الأمر أنّ الطبيعه من حيث هى هى من دون إضافه إلى ما هو الموجود فى الخارج أصلاً لا تكون إلّا هى، ولا يمكن أن تكون مأموراً بها، كما قد عرفت فساده فى أوّل الكلام. فلابدّ من إضافتها إلى ما هو الموجود فى الخارج، وهو الذى عبّر عنها الاُصوليّون بالحكايه والمرآتيه، إذ أنّ هذه الإضافه الواقعه فى كلماتهم :

إن اُريد منها بصوره الحيثيّه المتقيّده أى الطبيعه المتقيّده بقيد الحكايه والاتّحاد مع الأفراد الخارجيّه، فيرد عليه ما قاله المحقّق الخمينى بأنّ (لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وغرضه لا مرتبه تعلّق الأمر به) .

وإن اُريد منها بصوره الحيثيّه التعليليّه، أى بمعنى أنّه وقعت الطبيعه مركزاً للأمر والطلب، لكونها مرآه عمّا وقع فى الخارج، بحيث يكون لحاظها فى الذهن بما أنّها تكون وسيله للانتقال إلى الأفراد، ولو بإيجادها فى الخارج، وإن كان هذا الانتقال بواسطه الملازمه العرفيّه من جهه مشاهدتهم بأنّ الطبيعه من حيث هى هى

۱- تهذيب الاُصول: ۱ / ۲۷۳ .

لاـ فائده فيها، إلاّ من جهه وجودها فى الخارج، فلذلك يفهم الانبعاث إلى إيجادها، فهذه الحيثيّه التى تسمّى بالحيثيّه التعليليّه أوجبت تعلّق الطلب بها، فبما قلنا يمكن المصالحه بين التعابير ورفع النزاع من البين، فيصحّ أن يُقال بأنّ الطبيعه بصوره اللاّ بشرط تكون متعلّقاً للأمر لا بأن يؤخذ الوجود فى متعلّق الطلب، كما يوهم ذلك ظاهر كلام صاحب «الكفايه» حتّى يرد عليه بأنّه كيف يمكن ذلك إذا قيل: (صلّ) إلاّـ بارتكاب أحد الأمرين؛ إمّا القول بالتكرير فى الوجود أى أوجد وجود الصلاه، أو القول بالتجريد من قيد الوجود فى مثله حتّى يصبح مجازاً، وكلاهما خلاف للظاهر من المحاورات، هذا بخلاف ما لو قيل بما ذكرنا من عدم أخذ قيد الوجود فى المتعلّق أصلاً بما قد عرفت بما لا مزيد عليه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ متعلّق الطلب والبعث فى الأمر، ومتعلّق الزجر والمنع فى النهى، ليس إلاّ نفس الطبيعه اللاّ بشرط، إذ هى التى تكون محصّله لغرض الآمر أو تركها بنفسها ومحصّل لمقصوده، بحيث لو أمكن - جدلاً - فرض تحصيلها من دون وجود خصوصيّه معها، أو أمكن تركها من غير ترك جميع الأفراد، لكان هو المطلوب. غايه الأمر حيث يرى نفس المولى والناس جميعاً - الذين يسمّون بالعرف - أنّ تحصيل المطلوب بالإتيان به والترك وعدمه، لا يمكن إلاّ من خلال الأفراد، فيجعل أمره أو نهيه على ما يكون قابلاً للانطباق على الأفراد، لانتقال ذهن السامع والمأمور من متعلّق الطلب وهى الطبيعه إلى إيجادها بواسطه الأفراد أو تركها بواسطه ترك الأفراد، وهو ليس إلاّـ الماهيّه والطبيعه اللاّ شرطيّه من دون أن يلاحظ فى حال أمره ونهيه حاله اتّحادها مع الأفراد، أو من دون أن يلاحظ الأفراد إجمالاً أو تفصيلاً حال جعل أمره على الطبيعه، إذ كون الشىء فى الواقع

والحقیقه کذلک، غیر أن یکون حال أمره ونهیه ملحوظاً بالإجمال أو التفصیل، کما یتوهّم من بعض التعابیر.

القول فی السرایه وعدمها: فإذا عرفت هذا، تعلم أنّ انطباق الطبیعه اللّابشرط علی الأفراد إذا وقعت متعلّقه للأمر والطلب، لا یکون ذلک إلاّ علی نحو التخییر العقلی دون الشرعی، لعدم سرایه الطلب المتعلّق بها للأفراد، إلاّ بمقدار ما یلزمه العقل علی إیجادها من باب لزوم الامتثال بها، وهو لا یکون إلاّ علی نحو التخییر بین الأفراد، بأیّ فرد شاء من حیث الزمان والمکان وغیرهما من الخصوصیّات والمشخّصات، وکان أمره بید المأمور من دون أن یکون الفرد من هذه الناحیه متعلّقاً للأمر والطلب، لعدم دخاله هذه الخصوصیّات فی المطلوب، إذ المحصّل للغرض علی الفرض لیس إلاّ نفس الطبیعه، إلاّ أنّها حیث لا یمکن ترتیب أثر المطلوب علیها إلاّ بإیجادها فی فرد مّا، فلذلک یحکم العقل بالتخییر فی الإیجاد فی أیّ مصداق شاء، وهذا هو معنی التخییر العقلی. ومن الواضح حینئذٍ أنّ العقوبه تترتّب علی ترک الامتثال بترک جمیع أفراد الطبیعه، وذلک بأن لا یوجدها فی فرد منها أصلاً.

فبناءً علی هذا، ظهر أنّ الحکم التکلیفی الشرعی هنا لا یکون إلاّ واحداً متعیّناً متعلّقاً بالطبیعه، وأمّا علی الأفراد کان حکماً تخییریّاً عقلیّاً بالنظر إلی الأفراد مع خصوصیّاتها، لا أن یکون لنا فی مثل هذه الاُمور ثلاث أحکام؛ حکمان شرعیّان وحکمٌ واحد عقلیّ، کما یظهر ذلک من کلام صاحب «نهایه الأفکار» حیث قال بما خلاصته: (إنّ الطبیعه التی تکون متعلّقه للأمر والطلب تکون محکومه بحکم تعیّنی شرعی، والأفراد بما أنّها مشتمله علی الحصص،

وحقيقه الطبيعه كـانت محكومه بحكم شـرعى تخييرى، أى يجب الإتيـان بهـا بلحـاظ أنّه فردٌ من الطبيعه، وكان حصّه منها واجباً تخييريًاً شـرعيّاً، والأفـراد بما أنّها مشـتمله على الخصوصـيّات واللّواحق من المشـخّصات، ولا يمكن أن تكون هـذه متعلّقه للأمر والطلب، غـايه الأمر لابـدّ من إتيانهـا مع خصوصـيّه منها خارجاً، فيكون محكوماً بحكم تخييرى عقلى، فهاهنا حكمان شـرعيّان، أحدهما: تعيّنى متعلّق بالطبيعه، والآخر: تخييرى شرعى متعلّق بالأفراد باعتبار حصصها، وحكم تخييرى عقلى وهو المتعلّق بالأفراد مع خصوصيّاتها ولواحقها)، انتهى ملخّص كلامه رفع مقامه(۱).

وجه الفساد: أنّه قد عرفت أنّ كلّ حكم شـرعى لابدّ من دليل يدلّ عليه فى مقام الانتخاب بين الشـرع أو العقل، فإذا فقد كلاهما فلاـ يمكن إثبـاته من عنـد نفسه، بـل لابـدّ من ملاـحظه لسان الأدلّه الشـرعيّه، فلا إشـكال فى أنّ الحكم الشـرعى التعيّنى المتعلّق بـالطبيعه له دليـل إثبـاتى وهو نفس الأمر الـذى تعلّق بها، حيث ينتزع منه الحكم التعيّنى الشـرعى. كما لا إشـكال عنـد العقل من ثبـوت حكـم تخييرى عقلى للأـفراد، بـالنظر إلى الخصوصـيّات من جهه اللاّـ محيصـيّه عنـد العقـل فى إيجادهـا فى فردٍ مـا، فهما حكمان واضحان من جهه الدليل.

وأمّـا كون الأـفراد محكوماً بحكم شـرعى تخييرى، بأن يقول الشارع بلسان دليله يجب الإتيان بأحـدها، فإنّه ليس له دليل إثباتى، لأنّ الأمر قد عرفت أنّ له دلاله واحده للطبيعه فقط، فلا يمكن الالتزام فى شىء واحد بدلالتين، إلاّ أن يكون

۱- نهايه الأفكار: ۱ / ۳۸۶.

الـدالّ بنفسه متعـدّداً، وهو غير موجود هاهنـا، وإن أراد بـأنّ العقـل يحكم ويتشـخّص بمتعلّق الحكم لكن تخييريّاً لكـلّ فرد فردٍ، فليس حينئـذٍ حكمـاً تخييريّـاً شـرعيّاً، بـل هو تخييرى عقلى وخـارج عن فرضه، مع أنّـك قـد عرفت أنّ حكم العقل بـذلك كان بلحاظ الخصوصيّات لا بالنظر إلى الحِصَصْ.

مع أنّ كلامه قدس سره عن الحِصَـص من ناحيه الأدلّه العقليّه مشـتمل على إشكالات عديده لا يقتضى المقام البحث عنها، وإن شئت الوقوف عليها فراجع كتاب «تهذيب الاُصول» (۱) فقد ذكرها فى المقام ردّاً عليه، على حسب تقريرات مقرّره بما هو خارج عن شأن الاُصول، وادّعى المقرّر فى هامش الصـفحه بأنّه ليس من تصـريح الاُسـتاذ، بل اسـتفاده بمقتضى مبناه المختار، ولذلك أغمضنا عن ذكرها تفصيلاً.

وبالجمله: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع القول بعدم سـرايه الحكم التعيّنى الشرعى إلى الأفراد، بمعنى أنّه لا مجال لأن يسرى الطلب والأمر إليها إلّا بواسـطه حكم العقل من لزوم إيجاد الطبيعه المأمور بها بواسطه وجود الفرد فى الخارج، ليحصل به الغرض والمطلوب الـذى كـان ثابتـاً فى وجود أصل الطبيعه، وهـذا يعنى تعلّق أمر المولى بقوله: (جئنى بماءٍ أو بخبزٍ) بأصل الماء والخبز لا ماء فى كوز كـذا وظرف خاصّ وخبز كذا وكذا، وهو معلوم بالبداهه، فحيث لا يمكن الوصول إلى الطبيعه إلّا بواسـطه الفرد، لذلك يحكم العقل بوجوب إيجادها فى فرد ما، وهذا معنى الوجوب التخييرى العقلى، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

۱- تهذيب الاُصول: ۱ / ۲۷۷ .

ونتيجه السرايه وعدمها ربما تظهر فی باب اجتماع الأمر والنهی، بأن يكون المصداق مركزاً للأمر والنهی فيمتنع، أو العنوان فی كلّ منهما فيجتمع، فعلی السرايه يوجب كون الفرد واجباً وحراماً، بخلاف العنوان حيث يكون مصداقاً للواجب والحرام.

***

فصل

فی أنّه إذا نسخ الوجوب هل یبقی الجواز بعده أم لا

فی حکم نسخ الوجوب

قال المحقّق الخراسانی فی «الکفایه» ما حاصله: (إنّ نسخ الوجوب لا یوجب بقاء الجواز، لا بالمعنی الأعمّ أی الرجحان أو الإذن الصادق لغیر الحرام من الأحکام الأربعه الباقیه، ولا ـ بالمعنی الأخصّ وهو الإباحه، لعدم دلیل یدلّ علیه لا من الناسخ ولا من المنسوخ بإحدی الدلالات المعیّنه لأحدهما، فلابدّ لإثبات واحد منهما من دلیل آخر غیر الناسخ والمنسوخ.

ولا ـ مجال لتوهّم جریان الاستصحاب فی الجواز الموجود فی ضمن الوجوب، حتّی یثبت به الإباحه أو الإذن المطلق بعده، لأنّه یکون من الکلّی القسم الثالث من الاستصحاب، لأنّه شکّ فی حدوث فرد آخر من الحکم مقارناً لارتفاع فرده الآخر، وقد حقّقنا فی محلّه أنّه لا یجری الاستصحاب فیما إذا لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویّه أو الضعیفه للمتیقّن عرفاً.

ومن المعلوم أنّ الأحکام - عدا الوجوب والاستحباب - تعدّ من المباینات عرفاً وعقلاً، وأمّا الوجوب والاستحباب وإن کان التفاوت بینهما عقلاً بالشدّه والضعف، إلاّ أنّ العرف یری المباینه بینهما، وهو المتّبع فی باب الاستصحاب)، انتهی کلامه(1).

۱- کفایه الاُصول: ۱۳۹ .

أقول: ولا يخفى عليك بأنّ البحث فى النسخ الرافع للوجوب - كنسخ آيه وجوب دفع الصدقه قبل النجوى - يمكن أن يكون فى ثلاث مراحل:

المرحله الاُولى: فى أصل إمكانه، أى هل يمكن ثبوتاً بقاء الجواز مع نسخ الوجوب أنّ الملازمه بين نسخ الوجوب وارتفاع الجواز ثابته ؟ فعن المحقّق العراقى صاحب «نهايه الأفكار»: (دعوى عدم الملازمه بينهما، من جهه أنّ الوجوب مشتمل على مراتب عديده من حيث أصل الجواز والرجحان الفعلى، وحيث الالتزام والمنع من النقيض، فيمكن أن يكون المرتفع خصوص الإلزام والمنع عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلى، كإمكان ارتفاعه حتّى مرتبه رجحانه الفعلى أيضاً، مع بقاءه على الجواز، بمعنى تساوى فعله وتركه، كإمكان ارتفاعه حتّى بمرتبه جوازه أيضاً .

فعليه يمكن أن يكون دليل الناسخ رافعاً لمرتبه خاصّه منها، فلا يحتاج فى بقاء ساير المراتب إلى إقامه البرهان على قيام الفصل الاستحبابى مقامه، لأنّه إذا كان الدليل مشكّكاً فلا جرم بعد ذهاب مرتبه بالدليل يبقى الآخر فى محلّه، نظير مرتبه خاصّه من الحمره الشديده حيث إنّها إذا زالت تبقى مرتبه اُخرى منها، هكذا يكون الكلام فى المقام، لو لم يكن ولم يقم دليلاً عقليّاً على الخلاف)، انتهى محصّل كلامه(۱).

أقول أوّلاً: لا يخفى ما فى كلامه بما قد عرفت منّا كراراً بأنّ الوجوب مثل ساير الأحكام الشرعيّه يكون من الاُمور الانتزاعيّه الاعتباريّه، يعنى أنّ العقلاء ينتزعون الوجوب من البعث الناشئ عن أمر المولى إلى عبده بواسطه وجود إراده

۱- نهايه الأفكار: ۱ / ۳۸۹ .

حتميّه فى نفس المولى، ومن المعلوم أنّ الاُمور الانتزاعيّه والاعتباريّه لا تعدّ من الاُمور الحقيقيّه المشتمله على المراتب المتفاوته الواقعيّه، بحيث إذا زالت مرتبه من مراتبها بقيت مرتبه اُخرى كالأعراض الحقيقيّه من الألوان، حتّى يقال إنّ بقاء المرتبه الاُخرى لا يحتاج إلى دليل آخر يثبتها، بل يكفى فيه عدم ثبوت دليل على ارتفاعه. والبعث أمر وجدانى يقع فى الخارج من خلال القول أو الإشاره وأمثال ذلك، وليس هو من المقولات المشكّكه، بل قد عرفت أنّ منشأه الإراده الموجوده المظهره بذلك، فإذا وقع وصدر البعث عن المولى، انتزع منه العقلاء كون هذا الشىء المبعوث إليه هو المطلوب، وأنّه لا يجوز تركه، إلّا أن يستفاد من الخارج جواز تركه، فليس لنا هاهنا جنس من الإذن والرجحان، حتّى يفرض له فصلٌ من المنع من الترك أو الجواز، ليُقال: إذا ذهب عنه فصل هل يقوم مقامه فصلٌ آخر دالّ على الاستحباب أم لا ؟

نعم، ما كان فى الخارج موجوداً وله عينيّه خارجيّه، هو الإراده الحتميّه التى كان البعث مظهراً لها، فبعد نفى هذه الحقيقه بسبب النسخ، لا معنى للقول بوجود إراده اُخرى ضعيفه مقامها؛ لأنّها وجود آخر لابدّ له من دالّ آخر يدلّ عليه والمفروض انتفائه.

وثانياً: أنّ ما قاله من المراتب فى الوجوب، إنّما يصحّ لو قلنا بأنّ النسخ عباره عن رفع حكم الوجوب بما كان مقتضاه بقائه لولاه.

وأمّا لو قلنا بأنّ النسخ عباره عن الدفع، أى انتهاء أَمَدِه بأن يكون حكم المنسوخ من أوّل الأمر مغيّاً بهذه الغايه، فعليه لا يكون حينئذٍ له جنس وفصل، لعدم اقتضاء له حينئذٍ بالدوام والاستمرار.

ودعوی: أنّ النسخ تخصیص فی الأزمان، کما أنّ التخصیص فی المقام تخصیص فی الأفراد، وجعل ذلک اشتهاراً علی ذلک المدّعی فی المقام، کما ورد فی «المحاضرات»(۱).

ممنوعه: لأنّه یعدّ حینئذٍ مؤیّداً للرفع لا الدفع، لأنّ التخصیص إنّما یطلق فیما إذا لم یرد دلیل الخاصّ وکان دلیله الأوّل مقتضیاً للاستمرار والدوام فی الزمان، کما لا یقتضی العام فی الأفراد لولا الخاص شموله لجمیعها، فیکون ذلک حینئذٍ خلافاً للمدّعی لا مؤیّداً له کما لا یخفی.

وثالثاً: لو سلّمنا کون الوجوب من المقولات أو الاُمور ذات المراتب العدیده، ولکن نقول إنّه کذلک بحسب مفهومه الکلّی المنطبق علی الأفراد الخارجیّه، نظیر الوجود والعقل بالنسبه إلی أفرادهما، لا أن یکون مصداقه الحقیقی الخارجی کذلک بأن یکون ذا مراتب عدیده.

نعم، ما قلناه من أنّ الوجوب وغیره من الأحکام لا تعدّ من الاُمور المرکّبه من الجنس والفصل، لا یقتضی عدم إمکان القول بالحمل علی الجامع بین الوجوب والاستحباب إذا عارضه أمرٌ آخر یدلّ علی خلافه.

وجه عدم الاقتضاء: أنّه فرق بین مقام الظاهر والدلاله، بأن یفهم من قرینه خارجیّه مقالیّه أو مقامیّه أنّ مقصوده من الأمر هنا مثلاً مطلق الإذن دون الوجوب والاستحباب، مثل ما یقال فی مثل قوله: (اغتسل للجمعه والجنابه) حیث یستفاد من قرینه اقتران الواجب والمستحبّ أنّه استعمل الأمر فیه للطلب الجامع بینهما

۱- المحاضرات: ۴ / ۲۳ .

ولا ینعقـد له ظهور فی الوجوب، فهو لا یکون مسـتحیلاً ویکون عن محطّ بحثنا خارجاً، لأنّه یعـدّ جمعاً بحسب حال الظهور، ولا یرتبط ذلک بما قلنا فی اقتضاء نفس دلیل الناسـخ والمنسوخ من حیث أنفسـهما ذلک لولا القرینه، بل وهکـذا لو انعقـد للدلیلین ظهور وتصرّفنا فیهما بالحمل علی الاستحباب.

أقول: ومن خلالـل مـا ذکرنـاه ظهر فساد کلام المحقّق العراقی صاحب «نهایه الأفکار»(۱) حیث شـبّه المقام بأنّه کما یصحّ الجمع بین الـدلیلین بحمل الوجوب علی مطلق الرجحان ونرفع الید عن ظهوره فی الإلزام وجهه المنع عن النقضـین، وکذلک فی المقام أیضاً، لما قد عرفت من تفاوت المقامین من حیث جهه البحث، إذ لا یکون أحدهما مربوطاً بالآخر.

فظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ الحقّ عـدم إمکان القول بعـد نسـخ الوجوب ببقاء الإذن أو الرجحان، حیث یکون الأوّل مشترکاً بین أربعه من الأحکام، من الوجوب - حیث قـد زال علی الفرض - والنـدب والإباحه والکراهه، والثانی مشترکاً بین الثلاثه، وفی غیر الأـخیر من حیث الجنس والفصـل، بل لابـدّ من إثبات کلّ واحـد منها من وجود دلیل یـدلّ علیه، کما لا یخفی علی من أدنی له تأمّل وملاحظه فی حال الأحکام من حیث اعتباریّتها.

المرحله الثانیه: وهی البحث عن مقام الإثبات.

أی بعد الغضّ عن إمکانه الثبوتی، والقول بإمکانه فی مقام الثبوت بأن یرفع الوجوب ویبقی الجواز، أو قلنا بعدم إمکانه من حیث دلیل النسخ کما هو المختار

۱- نهایه الأفکار: ۱ / ۳۹۰ .

يأتى البحث عن أنّه هل يمكن إثباته بدليل آخر كاشف عن بقاء الجواز بعد زوال الوجوب بالدليل أم لا.

والأقوى عندنا أن يُقال: إن حاولنا إثبات ذلك من نفس دليل المنسوخ، فهو ما قد عرفت عدم دلالته على فرض قبول إمكانه، كما لا يدلّ دليل الناسخ عليه أيضاً، لأنّ مفاده ليس إلاّ رفع الوجوب على الفرض، ولا لسان له لإثبات حكم آخر بعده.

وإن شئت إثبات الجواز من دليل آخر غيرهما، مثل أن يقال الأصل الأوّلى فى الاشياء هو الإباحه مثلًا ومنه المقام، أو يقال بأنّ الأصل هو المنع أو إثباته من جهه وجود قرينه دالّه على كون الحكم الباقى بعد رفع الوجوب فى موردٍ بالخصوص هو الإباحه، فله وجه إلاّ أنّ الكلام فى أصل وجوده.

وأمّا الكلام فى المرحله الثالثه، وهى ملاحظه إجراء استصحاب الجواز الجامع بين الوجوب المنسوخ والاستحباب المشكوك، بعد رفع الوجوب، فهو لا يتمّ إلاّ بعد إثبات عدّه اُمور وهى :

أوّلاً: إنّه موقوف على إثبات كون النسخ هو الرفع علماً لا ـ الدفع وانتهاء الأمَد، وإلاّ ـ لا ـ معنى لجريانه، كما لا يجرى أيضاً لو شككنا بينهما والتزمنا باختصاص جريان الاستصحاب فى خصوص الشكّ فى الرافع دون غيره.

وثانياً: موقوف على القول بجواز جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه، وإلاّ ـ فإنّ من لم يلتزم بجواز ذلك كالمحقّق الخوئى قدس سره ، فلا وجه لإجرائه هنا، لأنّه يريد أيضاً إثبات حكم كلّى شرعى فى المقام.

وثالثاً: أنّ إجرائه منوط على كون الجواز الجامع هنا حكماً شرعيّاً، لأنّ

المعتبر فی جریان المستصحب کون المستصحب بنفسه حکماً شرعیّاً أو موضوعاً لحکم شرعی، مع أنّک قد عرفت أنّ الجواز مثلاً ـ لا ـ دلیل علیه، لأنّ الوجوب والاستحباب معدودان من الاُمور الانتزاعیّه العقلائیّه، حیث ینتزع من بعث المولی وغیره ولیس بمجعول شرعی، إلّا مع قیام دلیل دالّ علیه.

ورابعاً: لو سلّمنا جمیع ذلک، إنّما یجری فیه الاستصحاب بناءً علی کون الجواز فی الوجوب وغیره بمنزله الجنس والفصل، لیأتی البحث عن أنّه إذا رفع الوجوب هل یبقی فیه الجواز المثبت للاستحباب أم لا، مع أنّه قد عرفت خلافه، وأنّ الوجوب أمرٌ بسیط ولا ترکّب فیه.

وخامساً: لو سلّمنا کونه مرکّباً أیضاً، فجریانه فیه منوط علی القول بصحّه جریان الاستصحاب فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلّی وحجّیته، لأنّ الوجوب قد ارتفع قطعاً، والاستحباب مشکوک الحدوث، فالأصل عدمه، فلا یمکن الحکم ببقاء الجواز حینئذٍ.

مضافاً إلی أنّ إثبات أصل الجواز الکلّی غیر مثمره لإثبات خصوص الاستحباب، لکونه أصلًا مثبتاً، وإن اُرید إثبات جواز المطلق من دون وجود قید معه لیثبت به سائر الأحکام، فإنّه أیضاً لا یفید إلّا أن یفرض فی مورد بالخصوص کون الأثر الشرعی مترتّباً علی إثبات أصل الجواز، فله وجه، إلّا أنّه خارج عن فرض کلام القوم.

وبالجمله: فقد تحصّل من جمیع ما ذکرنا، أنّه بعد نسخ الوجوب – کما فی آیه النجوی الوارده فی سوره المجادله: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نَاجَیْتُمْ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوَاکُمْ صَدَقَهً»(۱) مع الآیه الناسخه لها وهی قوله تعالی فی الآیه

۱- سوره المجادله: ۱۲ .

اللّاحقه لها: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا»(۱) إلی آخر الآیه، لا دلیل لها بالخصوص علی إثبات حکم من الأحکام، فیکون المرجع حینئذٍ العمومات أو الإطلاقات إن کانت، وإلّا فالاُصول العملیّه بحسب اختلاف الموارد، واللّه العالم.

نعم، التزم المحقّق الحکیم رحمه الله بإمکان إجراء الاستصحاب فی باب النسخ، وإثبات الاستحباب بواسطته حیث یقول فی بیان ذلک :

(یکفی فی إثبات الجواز، استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه، إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب، لا یکون وجوداً آخر للرضا، بل یکون الرضا الأوّل باقیاً، وإذا ثبت الرضا به ولو بالاستصحاب، کان جائزاً عقلاً، لأنّ الأحکام التکلیفیّه إنّما تکون موضوعاً للعمل فی نظر العقل، بمناط حکایتها عن الإراده والکراهه والرضا، لا بما هی هی، ویکفی فی إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإراده النفسانیّه، إذ مجرّد رفع الوجوب لا یدلّ علی ارتفاعها، وإذا ثبت الإراده المذکوره ثبت الاستحباب، لأنّه یکفی فیه الإراده للفعل مع الترخیص فی الترک الثابت قطعاً بنسخ الوجوب)، انتهی کلامه(۲).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال :

أوّلاً: دعواه أنّ مجرّد رفع الوجوب لا یدلّ علی ارتفاع الإراده، فیلزم أن یکون المرتفع بواسطه النسخ شیئاً آخر، دعوی ممنوعه ناشئه من توهّم کون حتمیّه الإراده وشدّتها قد ارتفعت لا أصلها، فیُقال حینئذٍ :

إن اُرید بأنّ أصل الإراده باقیه، وإنّما المرفوع مجرّد حالتها لا أصلها، فعلی

۱- سوره المجادله: ۱۳ .

۲- حقایق الاُصول: ۱ / ۳۳۱.

هـذا التقـدير لاـ يبقى شكّ فى المسأله، وتكون الإراده بنفسـها باقيه، فلا حاجه حينئـذٍ إلى الاستصـحاب، لعـدم وجود شكّ بعد اليقين بوجود المتيقّن كما هو المستفاد من كلامه.

وإن اُريد بأنّ أصل الإراده أيضاً مشكوكه، لاحتمال أن يكون معنى نسخ الوجوب رفع أصل الإراده حتّى وإن التزمنا بصحّه قوله: بأنّ مجرّد رفع الوجوب لا يـدلّ على ارتفاع الإراده، وإذا ثبتت الإراده ثبت الاستحباب، إلاّ أنّه قـد عرفت منّا آنفاً بأنّ الإراده من الصـفات النفسانيّه القائمه بالنفس، ولابـدّ من وجودها بأيّ وضع كانت من مبادئ مسـتقلّه، سواء كانت الإراده شديـده أو غيرها، وكـذلك الكراهه، وليست الحتميّه وغيرهـا من قبيـل العوارض المسـتقلّه من حيث الوجود المنحازه من نفس الإراده حتّى يصـحّ جعل الإراده الكلّيه معقداً للاستصـحاب، نثبت من خلاله فرداً آخر منها وهو الاسـتحباب، بل هو بنفسه يحتاج إلى مبادئ مسـتقلّه وإراده خاصّه به .

وثانياً: إنّ استصـحاب أصل الإراده إن اُريـد به إثبات الاسـتحباب الـذى يعـدّ قسـيماً للوجوب عُدّ ذلك من الاُصول المثبته، وإن اُريد إثبات أصل الجواز الكلّى بوجود الإراده، فهو مخالف لظاهر قوله: (وإذا ثبتت الإراده المذكوره ثبت الاستحباب).

وخلاصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا، عدم إمكان إثبات الجواز فى حكم من الأحكام عن طريق الاستصـحاب مطلقاً، لما قد عرفت من الإشكالات الوارده عليه، واللّه العالم.

***

فی الواجب التخییری

فصل

فی بیان تصویر الواجب التخییری

لاـ إشكال ولاـ خلاف فی وجود الواجب التخییری فی الشرع والعرف، كما فی بعض الكفّارات ومنها ما ورد ذكرها فی الآیه الشریفه فی قضیّه إفطار الصائم عمداً من لزوم إطعام ستّین مسكیناً أو صیام ستّین یوماً أو عتق رقبه، بل وغیرها من الكفّارات ككفّاره القتل والیمین حیث وردت فی الأدلّه بأنّ علی ذمّته للتكفیر عمّا ارتكب أحد الأمر من الاُمور، ولذلك یقتضی المقام البحث عن كیفیّه تصویر هذا الواجب المخیّر بین أمرین أو ثلاث، فنقول:

الكلام فی الواجب التخییری یقع فی مقامین:

أحدهما: فی المتباینین.

والثانی: فی الأقلّ والأكثر.

الكلام فی المقام الأوّل: فقد وقع الخلاف فیما هو الواجب فیه علی أقوال ووجوه، وعلّه الوجوه والأقوال نشأت من جهه ملاحظه استحاله تعلّق الإراده التكوینیّه والفاعلیّه علی شیء مبهم مردّد واقعی، وكذلك الإراده التشریعیّه، والسرّ فی ذلك هو أنّ الوجود سواء كان خارجیّاً أو ذهنیّاً مساوق للتشخّص والتعیّن، لأنّ الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد، فالتردّد الواقعی والإبهام الحقیقی مضاد ومناف للموجودیّه، فإذا لم یكن الشیء المردّد موجوداً لاـ فی الخارج ولاـ فی الذهن، لما أمكن أن یتعلّق به الإراده التكوینیّه أو التشریعیّه حتّی ینتزع من الثانی

الواجب التخييرى.

ولـذلك التجأ كلّ من العلماء فراراً عن هذا المحذور إلى بيان ما يصحّ كونه متعلّقاً للإراده التشـريعيّه، ومن هنا ظهرت المسالك والمذاهب والأقوال.

فنشير أوّلاً إلى الأقوال، وما يترتّب عليها من الثمرات، ثمّ نختار ما هو الحقّ عندنا، إن شاء اللّه تعالى.

القول الأـوّل: هو أنّ الواجب كـلّ واحـد منهمـا على التخيير، بمعنى عـدم جواز تركه إلاّ ـ إلى بـدل، وهـذا هو القول الـذى نسـبه صاحب الفصول إلى أصحابنا رضوان اللّه تعالى عليهم، بل هو مختار صاحب «الكفايه» لكن مع زياده يجعله قولاً آخر وهو:

القول الثانى: هو التخيير على تقـدير كون كلّ واحـد من الفردين مشـتملاً على الغرض والمصـلحه، ليصـبح التخيير حينئذٍ شـرعيّاً، وإلاّ كان الواجب هو الجامع بينهما المشتمل على الغرض والمصلحه ليكون التخيير عقليّاً.

القول الثـالث: وهو أن يكون الواجب أحـدهما لا ـ بعينه، وهـذا القول نسـبه صـاحب الفصول إلى الأشـاعره، غير أنّ مرادهم مردّد بأنّهم أرادوا بأنّ الواجب هو مفهوم أحدهما أو مصداقه، وإن كان الظاهر من العضدى هو نسبه الأوّل إليهم .

أُورد على القول الأوّل: بأنّ لازمه ترتّب العقوبتين على تركهما، لأنّ القيـد المأخوذ فى كلّ واحـد من الفردين وهو الترك لا إلى بـدل، صـادقٌ ومتحقّق فى كلّ منهما مع تركهما، فترك الواجبين يوجب اسـتحقاق عقوبتين، مع أنّ العقوبه فى الواجب التخييرى ليست إلاّ واحدةً.

كما يرد هذا الإشكال على القول بالواجب المشروط الذى قال به صاحب

«الکفایه» أیضاً، باعتبار أنّه بعد فرض کون الغرض مترتّباً علی کلیهما، حیث أنّ الشرط فی کلّ منهما قد تحقّق فأصبح الواجب المشروط واجباً مطلقاً، فترک ما هو واجب فی کلّ منهما موجب لترتّب عقوبتین علیه. فیرد علیه ما ذکرناه، هذا کما فی «عنایه الاُصول»(۱).

وأمّا الإشکال الوارد علی القول الثالث: فهو الذی ذکره صاحب «الکفایه» فی تعلیقته علی الکتاب ما هذا لفظه علی ما نقله صاحب «عنایه الاُصول»:

(فإنّه یعنی به عنوان أحدهما، وإن کان ممّا یصحّ أن یتعلّق به بعض الصفات الحقیقیّه ذات الإضافه کالعلم، فضلاً عن الصفات الاعتباریّه المحضه کالوجوب والحرمه، وغیرهما ممّا کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه، إلّا أنّه لا یکاد یصحّ البعث حقیقه إلیه والتحریک نحوه، کما لا یکاد یتحقّق الداعی لإرادته والعزم علیه، ما لم یکن مائلاً إلی إراده الجامع والتحریک نحوه، فتأمّل جیّداً)، انتهی کلامه(۲).

أقول: هذا الإشکال غیر وجیه، فیما لو کان مراده عنوان أحدهما، أی الوصف المنتزع منه، لوضوح أنّه قابل لأن یتعلّق به البعث حقیقه والتحریک نحوه، کما یصحّ أن یتعلّق به العلم والوجوب وغیرهما من الصفات.

نعم، إن کان یقصد مصداق ذلک حقیقه فهو لیس إلّا الفرد المشخّص المعیّن الخارجی لا المردّد؛ لأنّ الشیء بما هو مردّد ومبهم لا وجود له خارجاً، فالعنوان وإن یصحّ أن یتعلّق به الوجوب والإراده التشریعیّه، إلّا أنّ الذی یرد علیه هو الذی

۱- عنایه الاُصول: ۱ / ۴۶۵ و ۴۶۶ .

۲- عنایه الاُصول: ۱ / ۴۶۵ و ۴۶۶ .

ذکره صاحب «فوائد الاُصول»(۱) قدس سره من أنّه مخالفٌ لظاهر الأدلّه التی وردت فی الواجب التخییری، حیث لم یجعل الواحد لا بعینه موضوعاً للواجب التخییری، وإلّا لولا ذلک لکان هذا الوجه من أحسن الوجوه والأقوال.

القول الرابع: هو القول بأنّ الواجب هو الجمیع، أی کلّ واحد منهما یعدّ واجباً، غیر أنّه یسقط الوجوب بفعل أحدهما.

والفرق بین هذا والقول الأوّل هو أنّه فی الأخیر یعدّ کلّ واحد واجباً فی عرض الآخر، إلّا أنّه فی مقام السقوط یوجب کلّ واحد سقوط الآخر دون الأوّل.

وفیه: بأنّه مخالف لظاهر ما یکون فی الواجب التخییری من کون الواجب واحداً من الشیئین لا الاثنین، ولذلک تترتّب علیه عقوبه ومثوبه واحده لا متعدّده، مع أنّ لازم تعدّد الوجوب، تعدّد الثواب والعقاب عند الموافقه والمخالفه، والسقوط لابدّ أن یکون بأحدهما من الموافقه أو المخالفه وبالعکس، أو بانهدام الموضوع، وهنا لیس بواحد منها.

القول الخامس: هو ما نسبه المعتزله إلی الأشاعره، وتبرّأ کلّ واحد من الطائفتین عنه لسخافته، وهو مردّد بین الوجهین :

تارهً: یقرّر بأنّ الواجب هو المعیّن عند اللّه، ولکن یسقط بإتیانه أو بإتیان عِدْله.

واُخری: بأنّ الواجب هو المعیّن عند اللّه، ولکنّه عباره عن ما یفعله المکلّف ویختاره .

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۱۲۹ .

فيرد عليه أوّلاً: كونه خلاف ظاهر الأدلّه، من حيث دلالتها على كون الوجوب متعلّقاً بالفعلين تخييراً، إذ لا تعيّن لما يختاره فى الواقع حتّى يكون هو الواجب.

ثانياً: يلزم اختلاف الواجب بحسب اختلاف اختيار المكلّفين، بأن يكون الواجب فى أحدهم هو القصر مثلًا لأنّه يختاره، وفى الآخر التمام أو هو مختاره، كما أنّه يختلف أيضاً فى مكلّف واحد من حيث زمان الاختيار إذا صار الاختيار متفاوتاً، ممّا يقتضى أن يصبح الواجب تارةً القصر واُخرى التمام، والالتزام بذلك مشكل جدّاً .

وثالثاً: أنّه يلزم أن لا يكون الواجب متروكاً لو ترك كلّ واحد منهما، لأنّ مع إعراضه عن أحدهما وتركه له لا يكون حينئذٍ واجباً فى البين، لأنّ المفروض كون الوجوب مشروطاً بالاختيار، فقبله ليس بواجب حتّى يتركه، فلا يستحقّ عقوبه أصلاً.

اللَّهُمَّ إلاّ أن يقال: إنّ الواجب هو المختار المعلوم عند اللّه.

فيرد عليه: أنّه غير معلوم لنا.

ورابعاً: أنّه لو كان كلّ واحد منهما محصِّلاً للغرض، فلِمَ انحصر الواجب فيما يختاره دون الآخر، وإن لم يكن محصِّلاً للغرض إلاّ واحداً فأيّهما هو، وهو غير معلوم، لأنّ ما يختاره فيما بعد لا تعيّن له فى الخارج، فلا وجه لجعل المختار هو الواجب.

ولعلّه لكثره ورود الإشكال عليه قد تبرّء كلّ من الأشاعره والمعتزله عنه، ففساده أوضح من أن يخفى .

كما أنّ مختار صاحب «الكفايه» من التفصيل بين ما يكون كلّ واحد منهما محصّلاً لغرض واحد، فكان الجامع هو الواجب تعيّناً، فيكون التخيير فى الأفراد عقليّاً، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، من جهه لزوم السنخيّه بين العلّه والمعلول، فإذا صار الغرض واحداً وهو الجامع بينهما استلزم أن يكون الواجب واحداً، بخلاف ما لو كان كلّ واحد منهما محصّلاً للغرض، فحينئذٍ يكون كلّ واحد منهما واجباً تخييراً شرعيّاً، بمعنى عدم جواز تركه إلاّ إلى الآخر، وترتّب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

ليس بوجيه، لأنّه يرد عليه :

أوّلاً: بأنّه مخالف لظاهر الأدلّه، إذ لسانها فى الواجب التخييرى يكون على نسق واحد، فالقول بالتفصيل خارج عن ظاهرها.

وثانياً: أنّ قاعده الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد مرتبطه بالواحد الشخصى الذى يكون علّهً فى إيجاد المعلول الطبيعى، دون الواحد النوعى والجنسى، وهكذا قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد.

توضيح ذلك: ورد فى كتب المتأخّرين مثل «نهايه الدرايه» و«تهذيب الاُصول» و«المحاضرات» وغيرها شرح وبيان لهذه القاعده، فلا بأس بالإشاره إليها ليتّضح عدم صحّه الاستناد إلى هذه القاعده فى أمثال هذه الموارد، فنقول ومن اللّه التوفيق، وعليه التكلان:

إنّ كلّ معلول طبيعى متعيّن فى مرتبه علّته، أى له وجودان: وجود سابق وهو وجوده بمرتبه فى ذات علّته المسمّى بمرتبه الوجوب، ووجود آخر له بوجوده الخاصّ اللاّحق المسمّى بمرتبه وجود التشخّص، وهذا هو الذى اشتهر

على ألسن أهل المعقول بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يتشخّص) أى ما لم يجب وجوده بواسطه وجود علّته لم يتشخّص فى مرتبه وجوده فى مرتبه معلوليّته.

فعلى هذا الأساس لا- يمكن أن يوجد المعلول مع كونه واحداً شخصيّاً فى مرتبهٍ ذات علّتين مستقلّتين، إذا فرض كون ذات العلّتين متباينتين، لأنّ وجود كلّ علّه فى مرتبتها، يباين مع وجود علّه ومرتبه اُخرى منها، فكيف يمكن تحقّق المعلول الشخص الواحد فى مرتبه علّتين، فإنّه محال قطعاً.

فهكذا يكون فى فرض عكسه، كما لو كان المعلولين موجودين فى مرتبه علّه واحده شخصيّه، فإنّه لا يلزم أن تكون فى ذات علّه واحده جهتان متباينتان المتحقّقتان من المعلولين، ويستحيل أن تكون ذات وجود علّه واحده متعيّنه بوجودين المتباينين الموجودين فى المعلولين.

وهذا صحيح واضح فى الواحد الشخصى كما عرفت فى طرفى المسأله ولا كلام فيه، بخلاف الواحد النوعى أو الجنسى، إذ لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع، لأنّ مردّه بحسب التحليل والواقع إلى صدور كلّ معلول شخصى عن فرد منه، وإسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك، وهو جائزٌ كما هو واضح.

كما أنّه لا مانع عن صدور الواحد النوعى عن الكثير، فإنّه خارج عن تلك القاعده، إذ نتيجته استناد كلّ فرد منه على علّته، مثل وجود الواحد النوعى كالحراره مثلاً- حيث يستند تارةً إلى الشمس واُخرى إلى النار وإلى الغضب مرّه ثالثه وإلى الحركه مرّه رابعه، فإذا اجتمعت هذه العلل والأسباب أصبح المجموع مؤثّراً، إلاّ- أنّ حراره الماء لو استندت إلى كلّ واحد منهما بمرتبه ضعيفه، فإذا اجتمعت صارت مرتبه شديده، فالحراره حينئذٍ تنحلّ إلى مراتب متعدّده،

فالحراره ليست واحده من جميع الجهات، بل هى ذات مراتب، وكلّ مرتبه مستنده إلى علّته المربوطه به، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول: إنّ المتحقّق فى المقام هو أنّ الغرض المترتّب على الواجب التخييرى الموجب لإثبات الوجوب، ليس من قبيل الواحد الشخصى حتّى يستحيل صدور الكثير منه أو بالعكس، بل هو واحدٌ نوعى، وجامع انتزاعى للفعلين أو الأفعال، لا ـ جامع ماهوى بينهما أو بينها، فلا مانع أن يتحقّق الوجوب متعدّداً لكلّ واحد من الفردين، مع كون الغرض فى كلّ واحد منهما واحداً، لأنّ أثر الانطباق عليه كونه فرداً منه، وليس الجامع ذاتيّاً حتّى لا يمكن انطباقه على المتعدّد. ولذلك نعتقد أنّ استعانه صاحب «الكفايه» بهذه القاعده فى المقام لا يخلو عن وهن، كما اعترض عليه كثير من متأخّرى المحقّقين.

وثالثاً: إنّ الجامع الذى فرضه المحقّق الخراسانى قدس سره هنا لا يخلو: إمّا المراد منه هو الجامع الذاتى نظير جامعيّه الإنسان لأفراده، أو الجامع المفهومى والانتزاعى.

فإن كان الأوّل مقصوداً ورد عليه: بأنّه إنّما يمكن فيما إذا كان الأفراد أو الفردين من مقوله واحده وطبيعه فارده. وأمّا إذا اختلفت كما هو الأكثر فى الواجبات التخييريّه كخصال كفّاره إفطار الصوم، حيث أنّ كلّ واحد من الإطعام والصيام والعتق من مقولات متباينه، فكيف يمكن فرض جامع حقيقى ذاتى بين مثل هذه الأفراد، بل ربما يكون أحدهما من الأمر الوجودى والآخر عدمى، ونظائر ذلك فى الشرع والعرف كثيره، فإحاله أمثال ذلك إلى وجود جامع ذاتى للأفراد، حتّى يكون هو المحصّل للغرض مشكل جدّاً .

وإن كـان الثـانى مراداً: فـإنّ مرجعه إلى كون متعلّق الوجوب هو عنوان أحـدهما، وقـد عرفت أنّه مخـالف لظـاهر الأدلّه من كون الوجوب متعلّقاً بالأفراد الخارجيّه دون العناوين، وإلاّ كان هذا أحسن الوجوه بلا لزوم تفصيل بين وحده الغرض وتعدّده.

هذا كلّه بالنظر إلى كلامه الأوّل من وحده الغرض.

وأمّـا مـا يرد عليه بالنسبه مـا التزم به فى صوره تعـدّد الغرض، بأن يكون كلّ واحـد منهما محصّـلاً للغرض مع وجود التضادّ بين الغرضين، بحيث لا يقدر على الجمع بينهما لأجله فيكون التخيير شرعيّاً.

فيرد عليه أوّلاً: بعـدم كليّه ذلك فى جميع الموارد، إذ قد يكون الواجب التخييرى من غير هذا القبيل، كما لو كان كلّ واحد من الفردين محصّـلاً للغرض، إلاّـ أنّه لاـ تنـافى بينهما من حيث الغرضـيّه، فيمكن الجمع بينهما خارجاً حيث يبقى السؤال حينئـذٍ عن المحقّق قـدس سره بـأنّ أيّهمـا يكون واجبـاً ؟ فـإن أجـاب بأنّ أحـدهما المعيّن هو الواجب، لزم الترجيـح بلا مرجّـح، وإن اعتبر الواجب كلاهما لزم خروجه عن الواجب التخييرى، لأنّ ما فيه الغرض الملزِم لابدّ أن يكون واجباً تعيينيّاً لا تخييريّاً.

وإن كـان أحـدهما لاـ بعينه واجباً - فهو مضافاً إلى أنّه قـدس سره أنكره صـريحاً فى ذيل كلامه بقوله: (فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحـدهما لا بعينه مصـداقاً ولا مفهوماً كما هو واضح) - فإنّه يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أنّ المراد لا يخلو إمّا أنّه المصداق أو المفهوم، والأوّل غير محقّق فى الخارج، والثانى قد عرفت صحّته وحسنه، إلاّ أنّه مخالف لظاهر الأدلّه .

وثانیاً: أنّ الکلام فی الواجب التخییری لا یمکن أن یکون مرتبطاً بحال الأغراض، لأنّها مرتبطه بنفس الأمر والواقع، مع أنّ البحث فی الواجب التخییری کان فی مرحله الإثبات والاستظهار من حیث الدلاله، ولیس لنا کاشف عن إثبات کیفیّه الغرض والملاک، حتّی یوجب الاستعانه بهذا التفصیل.

وثالثاً: إنّه لو سلّمنا وجود تعدّد الغرض، وکون کلّ واحد منهما محصّلاً له، وسلّمنا عدم إمکان الجمع بینهما لأجل وجود المضادّه بین الغرضین. ولکن هذا لا یوجب إلاّ کون الثواب واحداً مترتّباً علی إتیان أحدهما، کما أنّ ذلک یوجب عدم استحقاق العقوبه فی ترک واحد منهما عند الإتیان بالآخر.

وأمّا هذا فهو لا یوجب عدم إمکان القول بتعدّد العقاب، فیما لو ترک کلّ واحد منهما - الذی کان بحسب الفرض واجباً ومحصّلاً للغرض - فیستلزم علی مبناه استحقاق عقوبتین فی صوره ترکهما، مع أنّک قد عرفت منّا کراراً بأنّ الالتزام بالتعدّد فی العقوبه یعدّ مخالفاً للسیره والإجماع، بل وخلاف ظاهر الأدلّه أیضاً، فما اختاره قدس سره بعیدٌ عن الصواب جدّاً .

فالتحقیق الحریّ للتصدیق هو أن یُقال: إنّ الموضوعات المأخوذه فی الأوامر التخییریّه تکون علی ضربین:

تارهً: یجعل المولی أمره متعلّقاً علی نفس أحدهما، أی یتّخذه فی متعلّق أمره، بأن یقول: (جئنی بأحدهما)، المشیر إلی الشیئین الموجودین فی الخارج، أو یقول: (صلِّ خلف أحدهما) ویقصد بذلک زید أو عمرو.

ففی مثل هذا القسم لا إشکال فی کون معقد الأمر لیس الأفراد الخارجیّه، بل الموضوع هو العنوان المنتزع عنهما المسمّی والمتّخذ بعنوان (أحدهما) الذی

جعله مشيراً إلى الخارج بلحاظ قابليّته للانطباق على كلّ واحدٍ منهما ولو انطباقاً عرضيّاً، فيشابه ذلك قوله: (جئنى بمَن كان على رأسه قلنسوه حمراء) مثلاً- حيث يكون الانطباق لكلّ من كان متلبّساً بذلك عرضيّاً لا ذاتيّاً، هكذا الحال فى المقام، ومثل هذا العنوان كما يمكن تعلّق الصفات الحقيقيّه به كالعلم مثلًا - نظير تعلّق العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإنائين، وجواز الصلاه خلف أحد الإمامين - كذلك يصحّ تعلّق الإراده التشريعيّه والآمريّه بأحدهما القابل للانطباق على كلّ واحد منهما، وفى مثل هذا القسم لا يكون مخالفاً لظاهر الدليل، بل له كمال الملائمه لأنّ نفس العنوان مأخوذ فى موضوع الدليل.

ويكفى فى صحّه هذا القسم وجود ذلك فى الاعتبارات العقلائيّه، مثل ما لو اشترى أحد الشيئين المعلومين من حيث جميع الخصوصيّات، أو باع كذلك، فإنّ العقلاء يرتّبون عليه الصحّه، بل وهكذا وقع مثله فى الشرع فى باب الوصيّه كما لو أوصى بملكيّه أحد المالين لزيد مثلًا، فقد حكم الشرع بنفوذها وصحّتها، وصحيح ونظائرها فى الشرعيّات والعرفيّات كثيره فلا نحتاج إلى مزيد بيان.

واُخرى: ما لو كان متعلّق الأمر والحكم الأفراد الخارجيّه ظاهراً، بالإشاره إلى خصوصيّاتها، مثل أن يُقال: (جئنى بزيدٍ أو عمروٍ)، أو يقول: (صلِّ فى الأماكن الأربعه بالقصر أو التمام)، أو مثل ما ورد فى القرآن الكريم فى حكم كفّاره اليمين بقوله تعالى: «لَا يُؤَاخِذُكُمْ اللّه بِاللَّغْوِ فِى أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَهِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَهٍ»(۱) الآيه، ونظائر ذلك حيث يستفاد منه مفهوم التخيير من استعمال

۱- سوره المائده: ۸۹ .

أداه (أوْ) أو الواو المفيده لمعناه، حيث أنّ ظاهر الجمله والكلمه كون تعلّق الأمر والإراده هو نفس الفرد الخارجی، مع أنّ الخارج بنفسه يكون موجباً ومسبّباً لسقوط الأمر بالامتثال لا كونه مركزاً لمتعلّقه به، إلّا أن يكون الأمر شخصيّاً متوجّهاً إلى شیء موجود فی الخارج.

فالكلام فيه يقع فی مرحله الإراده، فلا إشكال فی أنّ الإراده كما يمكن أن تتعلّق بهذا الفرد، هكذا يمكن أن تتعلّق بالفرد الآخر، أی يكون كلاهما مطلوباً له، لكن لا بالجمع بينهما، بل يكفی وجود أحد الفردين.

كما أنّ الإراده التی تعلّقت بهما كذلك، تكون مثل الإراده المتعلّقه بشیء واحد مطلوب تعيّنی من دون تفاوت فی سنخيّه الإراده بينهما، فإذا كان الواقع كذلك، صحّ أن يُقال بأنّ مآل الأمر فی مثل هذه الموارد إلى كون المطلوب والمراد هو أحدهما، وإن كان ظاهر التعبير يوهم خلافه، فاتّصاف كلّ واحد منهما بالإراده من جههٍ صحيح؛ لأنّ إرادته قد تعلّقت بكلّ واحد بخصوصه، بمعنى أنّه لاحظ أحدهما المنحاز عن الآخر وأراده وصدّقه من جهه تحصيله للفائده وغير ذلك من المبادئ، كما هو الحال فی الآخر أيضاً كذلك، إلّا أنّه حيث يرى كفايه أحدهما فی تحصيل المطلوب، استعمل أداه (أوْ) فيه لإفهام جواز ترك أحد المرادين من دون أن يترتّب على تركه عقوبه، وهكذا بيّن أنّ الثواب فی فعلهما أو العقاب فی تركهما لا يكون إلّا واحداً.

وبالجمله: فظهر من جميع ما ذكرناه:

أوّلاً ـ:إنّ أحسن الوجوه هو الذی ذكره المحقّق النائينی من أنّ العنوان الملاحظ هو عنوان (أحدهما)، غايه الأمر كان فی أحد القسمين من ذلك حسناً

من دون تأويل وخلاف لظاهر الدليل. وفى آخر لابدّ أن يرجع إليه لكن من خلال الاستعانه بواسطه تأويل فيه، لإفهام ذلك بأداه تفيد للتخيير.

وحيث كان لفظ أحدهما مشيراً أو حاكياً عن أحد المصداقين الحقيقى، وكان الانطباق عن قبيل انطباق العرضى، صحّ أن يقع واسطه فى الهيئات، فلا يلزم حينئذٍ شىء من المحاذير التى ذكروها فيما اخترناه، فالأمر على كلّ تقدير - أى سواء كان نفسيّاً أو تخييريّاً، وفى التخييرى سواءً كان بصوره التخيير فى اللّفظ أو فى العنوان - يعدّ متعلّقاً بالعنوان القابل للانطباق على الأفراد لا أن يكون متعلّقاً بنفس الفرد خارجاً، وإن كان يوهم ذلك ظاهر اللّفظ والعباره.

وثانياً: ظهر ممّا ذكرناه أنّ التخيير فى الواجبات التخييريّه بكلا قسميها يكون تخييراً شرعيّاً، بأن يكون الأمر الشرعى بواسطه انطباق العنوان على الخارج متعلّقاً بالفرد بمعنى، وإن لم يكن متعلّقاً له بمعنى آخر، فلا يكون حينئذٍ تخييراً عقليّاً، بلا فرق فيما ذكرنا بين كون الغرض المتعلّق بهما واحداً أو متعدّداً، لما سبق وأن ذكرنا عدم ارتباط بحث المقام بالغرض أصلاً فلا نعيد، واللّه هو العالم بالحقائق.

وأمّا الكلام فى المقام الثانى: وهو بيان التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير فى تسبيحات الصلاه بين الواحده والثلاث فى التدريجيّات، أو التخيير فى مسح الرأس بإصبع واحد أو ثلاثه أصابع فى الدفعيّات، وهكذا فى رسم الخطّ بين القصير والطويل فيما إذا كان دفعيّاً، حيث أنّ عليه أن يرسم الخطّ المذكور دفعةً واحده، فيأتى البحث عن إمكان تصوير التخيير وعدمه، لأنّه من الواضح أنّه من خلال وجود الأقلّ يحصل الغرض فيسقط الواجب، وإلاّ لزم أحد المحذورين:

إمّا أن لا يكون المأتى به مصداقاً للواجب، وهو خلف، لأنّه فرد منه قطعاً على الفرض.

أو يكون طلباً للحاصل، وهو مُحال أيضاً؛ لأنّ الواجب قد حصل وسقط بالأقلّ، فلا يبقى غرض للآمر ليجب تحصيله بعد ذلک، ولذلک قيل باستحاله التخيير بينهما.

وقد أجاب عن ذلک صاحب «الكفايه» قدس سره بقوله: (لكنّه ليس كذلک، فإنّه إذا فرض أنّ المحصِّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ الذى فى ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن فى ضمنه، كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصّص، فإنّ الأكثر بحدّه يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ ترتّباً على الطوعى إذا رسم بما له من الحدّ لا ـ على القصير فى ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا ـ يعمّه ؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان..) إلى آخر كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، حيث وافق من خلال هذا التقرير عدم معقوليّه الواجب التخييرى بين الأقلّ والأكثر، لأنّه قد فرض حال الأقلّ والأكثر بصوره الماهيّه بشرط لا، والآخر الماهيّه بشرط شىء، وهذا هو المستفاد من تصريحه هنا حيث يقول: (إنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقلّ فى ضمنه)، كما صرّح بعد ذلک حين ردّه على الإشكال - فى قلت - بقوله: (لا يكاد

۱- الكفايه: ۱ / ۲۲۷ .

يترتّب الغرض على الأقلّ فى ضـمن الأكثر، وإنّما يترتّب عليه بشـرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتّباً على الأكثر بالتمام) فيصبح الفردين من طرفى التخيير متبـاينين لا من مصاديق الأقلّ والأكثر المفروض فى الظهور، لأنّ النسـبه بين الماهيّه بشـرط لا والماهيّه بشرط شىء هو التباين والتضادّ دون الأقلّ والأكثر.

وأمّـا إذا فرض وجود الأقلّ بصوره الماهيّه اللاّ بشـرط، فلا محاله يتحقّق الواجب بوجوده حينئـذٍ، سواءً كان قـد وجـد فى ضـمن الأـكثر أو بحـدّه فقـط، وقيـل إنّ هـذا هو مقصود القوم فى المبحث لاـ القسم الأـوّل، لأنّه تخيير صورى لا واقعى، بخلاف الأوّل حيث إنّه عكس ذلك لأنّه تخيير واقعى، والأقلّ والأكثر صورى ظاهرى، إذ فى الحقيقه يكونان متباينين.

وبالجمله: فما أجاب به عنه لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، بل يكون خروجاً عن فرض البحث.

والذى ينبغى أن يُقال هنا: هو أنّ الفردين وهما الأقلّ والأكثر إن كانا من التدريجيّات كالتخيير فى التسبيحه بواحده أو ثلاث، فلا إشـكال فى عدم معقوليّه التخيير فيها، لأنّ وجود الأقلّ دائماً يعدّ مقدّماً وسابقاً على وجود الأكثر، والمفروض أنّ وجوده محصّـِل للغرض ومُسـقِط للواجب، فلاـ يبقى بعـده غرض حتّى يجب تحصـيله. وبالتـالى فمجرّد كون الغرض الحاصـل من الأـكثر يبـاين الغرض الحاصل من الأقلّ لا يرفع الإشـكال، لأنّ الغرض الآخر الحاصل من الأكثر، بعـد فرض حصول الغرض المحصَّل (بالفتح) من الأقلّ لا يخلو حاله:

إن كان واجب التحصيل، فيخرج الواجب عن كونه واجباً تخييريّاً.

وإن لم يكن بعد ذلك واجباً، فوجوده وعدمه على حدٍّ سواء ويكون لغواً،

لأنّه لم يبلغ الوجوب فيه إلى حدّه أبداً، فصدور مثل هذا الوجوب عن الحكيم لما لا يتحقّق فى الوجود أصلاً محالٌ كما لا يخفى.

هذا فى التدريجيّات غير القصديّه.

وأمّا إن كان الواجب من التدريجيّات القصديّه، والغرض الذى يحصل بالأقلّ وإن كان يسقط به الواجب فى حال تفرّده، إلاّ أنّه يمكن أن يفرض بصورةٍ كان الإتيان بالأكثر أيضاً بعد الأقلّ مسقطاً له دون الأقلّ الموجود فى ضمنه، وهو أن يجعل الامتياز فى وجه السقوط والتشخّص به من الأقلّ أو الأكثر بالقصد للمكلّف فى مقام الإتيان، إذا كان قصديّاً، أى يجوز للمكلّف فى حال الإتيان بالتسبيحه أن يقصد تحقّق الواجب بالواحده فقط، فهو المحصّل له حينئذٍ دون الأكثر، كما له أن يقصد تحقّق الواجب بالثلاث، فهى المحصّل له حينئذٍ دون الأقلّ فى ضمنه، فيصحّ الحكم بالتخيير فى الأقلّ والأكثر فى التدريجيّات، إذا كان العمل من الاُمور القصديّه لا غيرها من الاُمور الحقيقيّه، حيث أنّ القصد غير دخيل فيها، فإذا تحقّق به الأقلّ لا يبقى مورد حينئذٍ للأكثر كما قرّر، فلا نعيد.

أقول: الإنصاف رجوع هذا القسم من الأقلّ والأكثر إلى المتباينين، لأنّ القصد حينئذٍ يحدّد كلّ واحد منهما ويجعله منحازاً عن الآخر، فإذا قصد الأقلّ فالمحصّل حينئذٍ لا يكون إلاّ الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد، بحيث لو انضمّ إليه فى هذا الفرض لما كان الغرض محصّلاً.

كما أنّ الأكثر إذا قصد لا يكون الأقلّ حينئذٍ محصّلاً أصلاً، لعدم كونه مأخوذاً لا بشرط، بل يعدّ الأقلّ فى هذا الفرض مأخوذاً بشرط الانضمام بواسطه قصده نفى الحقيقه حيث يرجع التخيير فيه إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر

المتباينين، وإن كان هو أخفى ممّا فرضه الخصم فى السابق.

وأمّا التخيير بين الأقلّ والأكثر فى الدفعيّات، نظير مسح الرأس المخيّر وقوعه باصبع واحد أو ثلاث أصابع، حيث وقوع المسح بالثلاث يقع فى ضمنه الأقلّ دفعه واحده، واُخرى يقع بالواحده فقط دون الأكثر، فليس هنا ما يتحقّق به الأقلّ قبل الأكثر حتّى لا يتصوّر فيه التخيير.

والمستفاد من صاحب «تهذيب الاُصول» التفصيل فى الدفعيّات بما لا يخلو عن إشكال، حيث قال فى معرض بيانه:

(وأمّا الدفعيّات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد، فلا يعقل التخيير بينها، لأنّ الغرض إذا يحصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط، يكون التكليف بالزياده من قبيل إلزام ما لا يلزم، فيكون تعلّق الإراده والبعث إليها لغواً ممتنعاً، ومجرّد وحده وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجاً يدفع الامتناع، لكون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن، وفيه تجريد طبيعه المطلوب من غيره من اللّواحق الزائده.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تدافع فى الوجود لا يمكن اجتماعها، أو يكون اجتماعها مبغوضاً للآمر، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجدا دفعةً لا يمكن وجود أثرهما للتزاحم الوجودى، فلا يعقل تعلّق الأمر بشىء لأجل غرض لا يمكن تحصيله فى الخارج. وكذا فيما إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضاً لا يعقل التخيير أيضاً.

وأمّا إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً له،

وإن لم يكن مراداً له، فالتخيير بينهما يمكن، لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض والأكثر على غرض آخر، فإذا أوجد العبد الأكثر وجد متعلّق الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى أنّ محصّل كلامه هو أنّه جعل صور المسأله أربعه، فثلاث منها يمتنع فيها التخيير، وواحد منها يجرى فيه ذلك .

ومن فروض الممتنع عنـده ما إذا كان كلّ واحد من الأقلّ والأكثر محصّـلًا لغرض واحد، حيث جعل وجه الامتناع كونه من قبيل إلزام ما لا يلزم بالنسبه إلى الأكثر، لأنّ الذهن يجرّد ما فيه عن الزوائد اللّاحقه .

وفيه: أنّ للمناقشه فيه مجال واسع؛ لإمكان أن يُقال بعـدم لغويّه ذلك، لوضوح أنّ الشارع إذا لاحظ بأنّ كلّ واحد من المسـحتين يحصّـل غرضـاً واحـداً، وهو الواجب المسـمّى بالمسـح فى الوضوء، ولكن لاـ ينـافى ذلـك أن يكون فرداً لآـخر لأجـل أحمزيّته وأسـبغيّته وكثره أفراده موجباً لمزيّه زائـده من الثواب، مضافاً إلى أصـل الغرض الحاصـل به كما يحصل ذلك بالأقلّ أيضاً، بل ربما يكون وجوب الأكثر موجباً لمعرفه مقـدار محبّه العبد لمولاه، حيث يأتى بما هو الأصـعب والأشقّ فى سبيله وحبّاً منه لمولاه، مع كون الغرض حاصـلًا بالأقـلّ، وهو أمر محبوب عنـد العقلاـء. والأقلّ لا يتحقّق بحسب الوجود قبل الأكثر، حتّى يقال بسـقوط الواجب به، فيرد مـا فيه مـا ورد فى التـدريجيّات، فـإجراء التخيير فى مثـل ذلـك يكون مثـل التخيير الوارد فى المتبـاينين إذا كان الآخر منهما أحمز وأصعب

۱- تهذيب الاُصول: ۱ / ۲۸۹ .

من عِدله، مع فرض كون العِدل أهون وأيسر منه فى الامتثال، فكما أنّه حسن من حيث وجوب التخيير ولا ينافيه، هكذا يكون فى المقام أيضاً كذلك.

نعم، قد يشكل تصوير هذه الصوره بكون كلّ واحد منهما محصّلاً لغرض واحد كما سيأتى.

وأمّا الصوره الثانيه والثالثه: وهما ما إذا كان كلّ واحد محصّلاً لغرضٍ غير ما للآخر من الغرض، وكان بين الغرضين تدافع، أو كان اجتماعهما مبغوضاً، فهما خارجان عن موضوع فرض الواجب التخييرى من أصله، لوضوح أنّ الواجب حينئذٍ ليس إلّا تعييناً لخصوص الأقلّ، بل التعبير بالأقلّ بالنسبه إلى الواجب غير صحيح، لعدم إمكان أن يكون الأكثر حينئذٍ متعلّقاً للوجوب أصلاً لا تعييناً ولا تخييراً، لأنّ الأقلّ قد فرض أنّه محصّل لغرضٍ مضادّ بصوره الماهيّه اللّا بشرطيّه، فيدافع الواجب الأكثر، فاتّصاف الأقلّ بالأقلّيه كان بالنظر إلى حال الخارج لولا تعلّق الأمر به، لا بالنظر إلى حال الأمر وكونه واجباً.

أمّا الصوره الثالثه: فالحال فيها أيضاً كذلك، لأنّه إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضاً له وفرض كون الأقلّ بصوره اللّا بشرطيّه محصّلاً له، فلا محيص عن أن يكون هو بنفسه واجباً تعيينيّاً كسابقه، وذكر مثل هذه الصور لا يضرّ، لكونها خارجه عن موضوع البحث، وإلّا لنا كان بيان صوره اُخرى مثلهما أيضاً، وهى ما لو فرض كون كلّ واحد من الأقلّ والأكثر محصّلاً لغرض مستقلّ، إلّا أنّ الغرض الحاصل من الأقلّ كان مطلوباً، بخلاف الغرض الحاصل من الأكثر، فإنّه مبغوض للمولى، حيث إنّه لا إشكال أيضاً فى عدم إمكان جريان التخيير فيهما، لكنّه لا يضرّ بما هو المقصود فى الواجب التخييرى كما لا يخفى، لأنّ مسير بحث الواجب

التخييرى فيما لا يكون فيه محذوراً آخر غير ما يقتضيه نفس التخيير لذلك .

وأمّا الصوره الرابعه: وهى فيما إذا كان كلاهما محصّلاً لغرض مستقلّ، وكان اجتماعهما غير مبغوض، ولكنّه غير مرادٍ، حيث حُكم فيها بجواز إجراء حكم التخيير فيها.

وفيه: يمكن أن يرد عليها أيضاً بما قد أورده المحقّق الخمينى على الصوره الاُولى، من أنّه إلزام بما لا يلزم، لأنّه إذا فرض كون الأقلّ محصّلاً للغرض، وكان مطلوب المولى غرضاً واحداً، فإيجاب الأكثر الذى كان محصّلاً للأقلّ فى ضمنه الذى اُخذ بنحو ماهيّه اللاّ بشرط فى الأكثر، يكون من قبيل إلزام ما لا يلزم. فربّما كان إيجاب إيجاد الأقلّ فقط حينئذٍ أولى من الحكم بالتخيير بينه وبين الأكثر الذى يوجد فيه غرضين وكان أحدهما زائداً، فكما أنّه لا يكون عند العقلاء قبيحاً لأنّه يختار المولى ما يشاء من أحد الغرضين، بل قد يثيب عبده بالنسبه إلى الغرض الحاصل من الأكثر. هكذا فيما إذا كان كلّ واحد منهما محصّلاً لغرض واحد.

أقول: لكن العمده فى الإشكال ما يرد على الصوره الاُولى، ولعلّها كان مقصود المحقّق المذكور، وإن كان كلامه وعبارته لا يخلو عن مسامحه، كما سنشير إليه إن شاء اللّه، وهو أنّه كيف يمكن تصوير كون كلّ واحد من الأقلّ والأكثر محصّلاً لغرض واحد، مع كون الأقلّ مفروضاً بصوره الماهيّه اللاّ بشرطيّه، إذ لا يصل الدور فى تحصيل الغرض إلى الأكثر أبداً، بل يكون الأقلّ فقط محصّلاً للغرض دائماً، وعليه فدعواه: (إن كان هنا غرضٌ واحد يحصل بكلّ واحد) لايخلو عن مسامحه، كما هو أوضح من أن يخفى.

اللّٰهُمَّ إلاّ أن يُراد بالاستناد فى الغرض إلى الأكثر، استناداً عرفيّاً مسامحيّاً لا عقليّاً.

أقول: بل قد يجرى هذا الإشكال فى الصوره الرابعه مع الدقّه والتأمّل أيضاً، لوضوح أنّ الأقلّ إذا فرض وجوده بذاته وبماهيّته اللاّ بشرطيّه محصّلاً للغرض، فهذا الوجود كلّما وجد - سواءً كان منفرداً بحدّه أو فى ضمن الأكثر - وكان الغرض مستنداً إليه ومسقطاً للواجب، فلا يمكن أن يكون الطرف الآخر مصداقاً للواجب، ومتعلّقاً للغرض الحاصل من الأكثر، لعدم بقاء وجوبٍ فى هذه الرتبه حتّى يستند الوجوب إلى هذا فى الفرض ولو تخييراً، حتّى يقال بأنّ المولى يختار ما يشاء.

والنتيجه: ثبت ممّا ذكرنا بأنّ الحقّ عدم إمكان إجراء التخيير فى الأقلّ والأكثر مطلقاً، سواءً كان فى التدريجيّات أو فى الدفعيّات، وسواءً كانت التدريجيّات أو الدفعيّات من العناوين القصديّه، أو كانت من غيرها. وظهر أنّ الحقّ مع المحقّق النائينى وبعض آخر من تلامذته اللّذين حكموا بعدم إمكان جريان التخيير فيه، فلابدّ أن يكون للمقدار الزائد له مزيّه خاصّه استحبابيّه من دون تعلّق وجوب به، واللّه العالم بحقائق الاُمور .

***

فی الواجب العینی والکفائی

فصل

فی الواجب العینی والکفائی

اعلم أنّ الأمر کما یحتاج فی تحقّقه بأیّ معنی کان - سواءً الإراده التشریعیّه، أو بمعنی الطلب الإنشائی کما هو المشهور، أو اعتبرناه من أفراد الأمر الاعتباری النفسانی المبرز فی الخارج بالصیغه أو غیرها (کما علیه المحقّق الخوئی)، أو کانت عباره عن نفس البعث والتحریک کما عن جماعه، وهو الحقّ عندنا - فإنّ مثل هذا الأمر کما أنّه بحاجه إلی وجود متعلّق، کذلک یحتاج فی تحقّقه إلی الموضوع والمکلّف، بلا فرق فی هذه الجهه بین الواجبات العینیّه والکفائیّه.

نعم، یفرّق بینهما ویمتاز عنهما من جهه أنّ المطلوب فی الواجبات العینیّه توجّه الطلب إلی کلّ فرد فرد من المکلّفین بالمباشره، بحیث لا یسقط التکلیف عن المکلّف بإتیان مکلّف آخر، بل لکلّ مکلّف تکلیف مستقلّ وامتثال مخصوص له.

بلا فرق فیه بین أن یکون الفعل فی الواقع ملحوظاً بنحو الإطلاق والسریان، أو بنحو الإطلاق البدلی الذی یعبّر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً بنحو الإطلاق والعموم المجموعی، لوضوح أنّ التکلیف فی العینی ینحلّ بانحلال أفراد المکلّف ویتعدّد بتعدّدها.

هذا بخلاف الواجبات الکفائیّه، حیث أنّ المطلوب فیها شیء واحد، ولا یتعدّد بتعدّد أفراد المکلّف فی الخارج، ولأجل ذلک وقع الکلام فی أنّه کیف یمکن

ويعقـل أن يطلب المـولى ويـأمر بمطلـوب واحـد من عـدّه أفراد بنحو الجميع، بحيث يصـحّ كـلّ واحـد منهم مورداً للتكليف فى الامتثال والعصيان فى صورتى الفعل والترك.

أقول: وما قيل فى تصويره، أو يمكن أن يُقال يكون بوجوه:

الوجه الأـوّل: إنّ التكليف متوجّه إلى واحـد معيّن عنـد اللّه، ولكنّه يسـقط عنه بفعل غيره، لأنّ المفروض أنّ الغرض واحـد، فإذا حصل فى الخارج سقط الأمر لا محاله، هذا.

وفيه أوّلاً: لا يخلو التعيّن عند اللّه إمّا أن يكون مع التعيّن عند المكلّفين أو لا:

فإن كان الأوّل مراداً، فلابدّ أن يكون المتعيّن له واجباً دون غيره.

وإن كـان الثـانى مراداً، فليس أحـد منهم يعلم التكليف لنفسه بـل يحتمل، والاحتمال فيه مساوٍ للشكّ فيه، فيوجب جريان البراءه شرعـاً وعقلاً فى حقّه، فإذا جرى هـذا الأصل لكلّ أحـد مسـتقلاًّ، اسـتلزم ترك الواجب برأسه، مع أنّ المتّفق عليه عنـد الكلّ أنّ ترك الجميع مسـتلزم لصـحّه عقوبتهم جميعاً، كما أنّ امتثال الجميع لا يسـتلزم اسـتحقاق المثوبه لكلّ أحـد، مع أنّه مسـلّم بينهم، لوضوح أنّ الامتثال لا يتحقّق إلاّ فيما إذا كان الوجوب والحكم فيه موجوداً، فإذا فرض أنّ الواجب عليه شـخصٌ معيّن عند اللّه لا جميعهم، فلا وجه لإعطاء الثواب لغير ما هو المعيّن عند اللّه، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سـلّمنا أنّ الواجب عليه إنّما هو المعيّن عند اللّه، فلِمَ كان الآخر مسقطاً للواجب عنه، ودعوى أنّ الغرض قد حصل بفعل الغير، فمع حصول الغرض يسقط الواجب، مدفوعه، فيفهم منه أنّ الواجب لم يكن لخصوص شخص معيّن،

بـل الواجب هو أصـل حصول الغرض من أىّ مكلّف كـان، فهـذا بنفسه دليل على بطلان المـدّعى وهو المطلوب. مضافاً إلى أنّ ظاهر الأدلّه لا يساعده.

الـوجه الثـانى: أن يكـون معنى الـواجب الكفـائى هو توجّه التكليف إلى المكلّفين جيمعـاً بصوره مجموع المكلّفين، بـدعوى أنّ التكليف كمـا يمكن تعلّقه بـالمركّب من الاُمور الوجوديّه والعـدميّه على نحو العموم المجموعى، إذا كان الغرض المترتّب عليه واحداً شخصيّاً، كذلک يمكن تعلّقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

وفيه أوّلاً: لو كان الأمر كما قاله، فلابدّ أن يكون الامتثال والعصـيان دائراً مدار مجموع المكلّفين، بحيث لو أحضروا الفعل لأثابوا كما أنّهم يعاقبون على الترک دون ما لو كان قـد امتثل بعضـهم، مع أنّ الأمر ليس كـذلک، لوضوح سـقوط الواجب عن الجميع بإتيان بعضهم كما فى عمليّه تكفين الميّت ودفنه.

وثانياً: أنّ التكليف كـذلک لغو لعدم إمكان الحكم بوجوب الإتيان بالامتثال بعمل واحد من مجموع المكلّفين، لأنّه إن اُريد من المجموع مجموع المكلّفين الموجودين، فغير ممكن الحصول قطعـاً فى محلّ تحقّق ذلک، وإن اُريـد لمن يتمكّن منهم فى ذلک العمـل، فهو غير معلوم أيضـاً، لأنّ مـا يصـدق عليه المجموع مع التمكّن يختلف فى حقّ الأفراد. فربما يلزم أن يكون فرداً واحـداً تـارهً داخلاً تحت حكم الوجوب لكونه من المجموع المتمكّن، واُخرى خارجاً عنه لعـدم انطباقه عليه، والالتزام بمثل هـذه القيود لابدّ من دليل إثباتى يدلّ على ذلک، وأنّى لهم بإثبات ذلک، كما لا يخفى .

وثالثاً: قد يأتى البحث عن الداعى لإثبات ذلک؛ والذى يظهر من كلامه كون

الغرض المـترتّب عليه واحـداً شخصـيّاً، مـع أنّ وحـده الغرض لاـ يقتضـى ذلـك التصوير فى الواجب الكفـائى، لإمكـان حصوله بتصوير آخر، بأن يجعل التكليف على نحوٍ لو أتى به فرداً واحداً منهم لحصل الغرض وسـقط الواجب، كما سـنقرّره إن شاء اللّه، فهذا التصوير فاسد جدّاً .

الوجه الثـالث: أن يُقـال بـأنّ التكليف متوجّه إلى عموم المكلّفين على نحو العموم الاسـتغراقى، بأن يكون التكليف ثابتاً لكلّ فرد من أفراد المكلّفين وواجباً عليه، إلاّ أنّ وجوبه مشروط بعدم إتيان فرد آخر له، وإلاّ لا يكون واجباً عليه.

فيرد عليه أوّلاً: بأنّ مقتضـى ذلك عدم صدق الواجب فيما لو شارك جماعه على إتيان الواجب، لأنّ شرط الوجوب ترک الآخر وهو غير حاصـل، فعنـد عـدم تحقّق الشـرط فليس الواجب حينئـذٍ واجبـاً، فلاـ يتحقّق الامتثـال لجميعهم، لأنّ الامتثال متفرّع على الوجوب، مع اتّفاق الكل على صدق الامتثال للجميع حينئذٍ.

وثانياً: لو كان هـذا هو المقصود من الجعل كـذلك عـدّ الوصول إلى الغرض المطلوب واجـداً، فلا يلزم أن يكون التكليف بنحو العموم الاسـتغراقى لجميع المكلّفين، لإمكـان حصول الغرض بجعـل الواجب على نحو العموم البـدلى للمكلّفين مشـروطاً بـترک الآخر، فأىّ داع اقتضى جعله بصوره العموم الاستغراقى دون البدلى؟!

لا يقال: لعلّه كان من جهه إمكان الإتيان للجميع، حيث يصحّ مع كون كلّ واحد منهم مكلّفاً دون البدليّه.

لأنّـا نقول: هـذا متين لو لم يشترط وجوبه بترک الآـخرين، وإلاّـ لما أمكن شـمول التكليف لهم، لما قـد عرفت من عـدم حصول شرط الوجوب حينئذٍ.

وثالثاً: أنّ الغرض الحاصل من ذلک الواجب :

إن کان یحصل بالوحده، فلا وجه حینئذٍ لتقییده بتوجّه التکلیف والخطاب إلی جمیع المکلّفین، بل لابدّ أن یجعل الملاک فی الوجوب حصول الغرض الواحد بأیّ طریقٍ ممکن، سواء کان تحقّقه من فرد واحد أو من أفراد متعدّد معاً، فتقیید الواجب بترک الآخر ممّا لا وجه له.

وإن قیل بأنّ الغرض الحاصل یحصل متعدّداً بتعدّد المکلّفین، فهو فاسدٌ قطعاً، لأنّ مقتضاه حینئذٍ عدم سقوط غرض آخر لمکلّف آخر بحصول غرضٍ لمکلّفٍ غیره، لأنّ کلّ واحد منهم مأمور بتحصیل غرض المرتبط بتکلیف نفسه، وفساده أوضح من أن یخفی.

الرابع: أن یُقال بأنّ الواجب الکفائی یکون کالواجب التخییری من حیث التردید وتعلّق الوجوب بأفراده، فکما أنّ الواجب التخییری یقتضی الإتیان بواحد من الفردین أو من الأفراد، بحیث یصحّ انطباق الوجوب علی کلّ واحد من الأفراد من جهه انطباق العنوان علی المعنون بتمام أفراده، کذلک یکون فی الواجب الکفائی. غایه الأمر فی الفرق بینهما إنّما یکون من حیث ما تعلّق به التخییر، فإنّ فی الواجب التخییری یکون التخییر فی متعلّق الحکم، بخلاف الواجب الکفائی حیث یکون التخییر فیه فی موضوع التکلیف، أی أفراد المکلّفین، بحیث یکون التکلیف متوجّهاً إلی عنوان (أحدهم)، فینطبق علی کلّ واحد منهم، لأنّ المقصود فی الواجب الکفائی لیس إلّا حصول الغرض المطلوب للمولی، المفروض أنّه یتحقّق بفرد واحد منهم وبالجمیع، فبأیّ صوره تحقّق کان مصداقاً للوجوب، وامتثالاً للواجب.

ولـذلك لو أحضـره جميعهم كـان الامتثـال صادقـاً على الامتثالاـت الصادره من جميعهم فيسـتحقّون الثواب، كما أنّهم لو تركوا وفـات بـذلك غرض المـولى اسـتحقّ الجميع العقـاب لمسؤوليّتهم الجمـاعيّه فى تركه، لأـنّهم كـانوا قـادرين عليه وتخلّفوا فيثبت اسـتحقاق العقـاب فى حقّهم، فهـذا المعنى أمرٌ صـحيح عرفى ويقـع كـثيراً فى العرف والشـرع، نظير وجـوب دفن الميّت وتكفينه والصلاه عليه.

هـذا كلّه بالنظر إلى حصول غرض واحد مطلوب، الذى يمكن تحصـيله بطريقين، بما يصدر من فرد واحد أو أكثر من فرد واحد من المكلّفين أو أزيد مع كونه هو المقصود فى الواجب الكفائى.

وأمّـا بـالنظر إلى صوره تعـدّد حصول الغرض بفرد واحـد سواء كـان فى عرض هـذا الغرض الواحـد، أو كـان فى طوله، فهو غير مرتبط بمسأله الواجب الكفائى، لوضوح أنّ الغرض لو تعدّد بتعدّد المكلّفين أصـبح الوجوب المتعلّق لكلّ أحد حينئذٍ واجباً عينيّاً لا كفائيّاً، لأنّ كلّ غرض بنفسه يدعو صاحبه إلى تحصيله، سواء أتى الآخر بوظيفته أم لا، ولا يخفى أنّه خارج عن محطّ البحث.

كمـا أنّ البحث عن أنّ الغرض الآـخر الصادر من فرد آخر هل يكون مطلوباً أو مبغوضاً أو لا مطلوباً ولا مبغوضاً، أو لا يمكن أن يوجد إلّا مرّهً واحده، خارج عمّا نبحث عنه من الواجب الكفائى.

قال المحقّق الخمينى: (والتحقيق أنّ الواجب الكفائى يتصوّر على وجوه، لأنّه:

إمّا لا يمكن أن يوجد إلّا مرّه واحده كقتل سابّ النبىّ صلى الله عليه و آله ، أو يمكن. وعلى الثانى: فإمّا أن يكون المطلوب فرداً من الطبيعه، بحيث يكون الفرد الآخر مبغوضاً

أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، وإمّا أن يكون المطلوب صرف وجودٍ مّا.

فنقول: إنّه لا يمكن أن يكون لمكلّفٍ كلّ الإحاله فی جمیع الصور، أمّا الاُولی فظاهر لعدم إمکان بعثهم عرفاً إلی ما یتکرّر، وأمّا الثـانیه والثالثه فهما وإن أمکن انبعاث الجمیع، إلاّ أنّه مع مبغوضـیّه ما عـدا الفرد الواحـد أو عـدم مطلوبیّته، لایمکن تشـریعاً بعث الجمیع، لأدائه إلی نقض الغرض، أو البعث إلی ما لیس مطلوباً.

وأمّـا الصوره الرابعه فإمکـانه وإن کـان لا ینکر، إلاّ أنّ لازم بعث الجمیع بنحو الإطلاق، هو اجتماعهم فی إیجاد صـرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم یکون المتخلّف عاصیاً لترک الأمر المطلق بلا عذر.

وممّا ذکرنا یظهر عدم صـحّه التکلیف بصرف وجود المکلّف فی بعض الصور، کما إذا کان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، بل لا یبعـد عدم الصـحّه فی بعض صور اُخری أیضاً، فلابدّ من القول بأنّ المکلّف فی الکفائی فردٌ من المکلّفین بشـرط لا فی بعض الصور، ولا بشرط فی الاُخری)(۱).

أقول: وللمناقشه فی کلامه مجالٌ واسع .

أمّـا أوّلاًـ فعن کلامـه فی الصوره الاُولی من ما لا یمکن أن یوجـد إلاّ مرّه واحـده کسابّ النبیّ صـلی الله علیه و آله ، حیث قال بعدم إمکان تعلّق التکلیف بکلّ الآحاد لعدم إمکان بعثهم عَرَضاً إلی ما یتکرّر.

فنقول: بأنّ قتل سابّ النبیّ الذی یعدّ واجباً کفائیّاً، یکون مثل وجوب دفن

۱- تهذیب الاُصول: ۱ / ۲۹۰ .

الميّت أو كفنه، وأىّ فرق بينهمـا من جهه تحقّق وجـوب الكفـائى خارجاً بوجود واحـد غير قابـل للتكرار، إلاّ ـ بوجود آخر غير مرتبـط بـالواجب الأوّل، إذ من المعلوم أنّ دفن الميّت واجب بوجوب كفـائى لا ـ يتحقّق إلاّ ـ مرّهً واحـده. فإذا دفن الميّت سـقط الوجوب، فلا ـ يبقى للواجب بعـده مصـداقاً ومتعلّقـاً حتّى يتعلّق به الوجوب مرّهً اُخرى، إلاّ ـ أن يقوم أحـد بنبش قبره فيخرجه من الأرض، فـإنّ وجوب دفنه يعـدّ حينئـذٍ مرّهً اُخرى، واجباً آخراً غير الأوّل، وإلاّ فإنّ أصل الـدفن أو الكفن ليس إلاّ واجباً بوجوده الواحـد فى الأوّل، كما هو الحال فى القتل الواجب أيضاً حيث إنّه يحصل لمرّه واحـده، بحيث لو فرض وجود مثل عيسـى النبىّ عليه السـلام وأحيـا مقتولاً ـ المقتول فلابـدّ من وجوب قتله ثانياً من إثبات وجوب آخر لسابّ النبىّ غيره، نظير وجوب آخر لـدفن الميّت إذا اُخرج من الأرض.

ثمّ إنّ الـدفن كمـا يمكن تحقّقه من فرد واحـد بمـا أنّه مكلّف بهـذا التكليف، كـذلك يمكن تحقّقه من جمـاعه معـاً ومشتركاً، وكلاهما يكون مصداقاً للواجب الكفائى ويكون ممتثلاً للأمر، هكذا يكون الأمر فى قتل سابّ النبىّ صـلى الله عليه و آله ، حيث يمكن أن يقتله فرد واحد امتثالاً للواجب الكفائى، أو يقتله جماعه شـراكهً امتثالاً للأمر الواجب الكفائى، فكيف تفوّه المحقّق بأنّه لا ـ يمكن بعث الجميع عَرَضـاً إلى مـا يتكرّر، لوضوح أنّ البعث لا يحتاج إلى تكرّر القتل، بل يبعثهم جميعاً لإيجاد القتل أفرداً أو إجماعاً، وهما ممكنان بلا إشكال .

وثانيـاً: عن كلامه فى الصوره الثـانيه والثـالثه، بأن يكون الفرد من الطبيعه مبغوضاً أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، حيث قال: (لا يمكن البعث إلى الجميع لأدائه إلى نقض غرضه) فى الثانيه، أو (إلى ما ليس بمطلوب) فى الثالثه.

فنقول: إنّ مصداق الواجب الكفائى فى جميع الموارد ليس إلّا ما هو الموجود أوّلاً، سواء كان وجوده بواسطه فرد واحد، أو بعدّه أفراد، وما يوجد بعده من فرد الطبيعه لا يمكن عدّه مصداقاً للواجب الكفائى قطعاً فى تمام الموارد، سواء كان الفرد الآخر بنفسه مطلوباً مستحبّاً - كالصلاه على جنازه الرسول صلى الله عليه و آله ، حيث كان المسلمون يدخلون ويصلّون عليه واحداً بعد واحد، إن قلنا باستحبابه كذلك ولو كانت الصلاه تتمّ بتلاوه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيما» كما ورد فى الحديث - أو كان مبغوضاً أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً لعدم ارتباط ذلك الفرد بالواجب الكفائى حتّى نجعله ملاكاً لعدم إمكان البعث للجميع، كما لا يخفى.

وثالثاً: كما لا يخلو كلامه فى الصوره الرابعه عن المناقشه أيضاً، لوضوح أنّ جعل صرف وجود المكلّف متعلّقاً للواجب يوجب إمكان تعلّق التكليف بمكلّف واحد وبجميع المكلّفين، لصحّه انطباق هذا العنوان عليهما معاً، وليس لازمه صدق التخلّف والعصيان لمن لا يطيع مع وجود من يكفى الواجب فى الخارج، لعدم صدق ترك أمر المطلق، لأنّ الأمر لا يكون منوطاً بحال الجميع حتّى يصدق التخلّف والعصيان، بل متعلّق بصرف الوجود، فهو صادق لمن يمتثله ولو فرداً واحداً أو بغيره من الأفراد الذى يقومون بإتيانه فى عرض ما يأتى به الآخرون، فيكون المجموع المركّب من عمل الجميع هو الواجب، لأنّه محصّلٌ للغرض الواحد، وإن كان إتيانه فى طول الفرد الأوّل لما عدّ ذلك مصداقاً للواجب، بل يكون تابعاً لدلاله دليله من كونه مبغوضاً أو محبوباً أو ليس بشىء منهما.

وبعباره اُخرى: أخذ موضوع التكليف (صرف وجود المكلّفين لتحصيل

الغرض الواحـد) ليس حاله إلّا كحال أخـذ عنوان أحـد المكلّفين، فكما ينطبق هذا الفرد على واحد منهم وعلى الجميع، كذلك يكون فى مثل صـرف الوجود، وإن كان الأولى التعبير بأحـدهم بدلاً من التعبير بصـرف الوجود، لأنّه تعبير عقلائى وليس بعرفى، بخلاف التعبير بأحـدهم حيث أنّه عامّى عرفى، بل قـد يسـتعمله العرف فى أوامرهم المتعارفه كما لا يخفى على من راجع العرف والوجدان.

وبالجمله: فظهر حينئـذٍ أنّ الامتثال والعصـيان يـدوران مدار تحقّق الواجب وتركه، فإن أتى بالواجب سواء كان بمكلّف واحد أو بالجميع يصـير الامتثال والثواب لمن تلبّس به، وسـقط التكليف عن الآخرين، وإن تُرك الواجب بترك جميعهم كانوا يسـتحقّون العذاب والعقوبه لقدرتهم على الإتيان والامتثال وتركهم عن اختيار فيعاقبون به، وهو المطلوب.

ولعلّه لمـا ذكرنـا - من عـدم إمكان فرض وجود الواجب الكفائى، إلّا مع فرض وجود غرض واحـد مترتّب على الجميع، أو على الفرد الصادر منه بالتكليف، لا أن يكون الغرض متعدّداً بتعدّد المكلّفين، بحيث كان ترتّب الغرض فى كلّ واحد على فعله متوقّفاً على عـدم وجود غرض آخر مترتّب عليه، لأجـل وجود المضـارّه بين الأـغراض، إمّا فى مرحله الوجود والتحقّق، وإمّا فى مرحله أصـل الاتّصـاف بالغرض والمصـلحه - نصّ المحقّق العراقى فى تقريراته بأنّ تلك الفروض ليس إلّا مجرّد فرض لا تحقّق له فى الواجب الكفائى، واعترف بذلك بالصـراحه بقوله: (ولكن الذى يسـهّل الخطب هو أنّ ما ذكرناه من الفروض الاُخر فى الواجب الكفـائى، مجرّد فرض وبيـان إمكـان جريان فروض الواجب التخييرى فى الكفائى أيضاً، وإلّا فما هو الواقع فى الواجبات الكفائيّه طُرّاً إنّما هو خصوص

الفرض الأوّل)(۱) حیث یقصد بـذلک کون الغرض وحدانیّاً مترتّباً علی الفرد أو الجمیع کما قلناه، بل الأولی أن یُقال بعدم إمکان تصویر الواجب الکفائی إلّا بما ذکرنا فی مرحله الأغراض، لأنّ الأغراض عباره عن المصالح الواقعیّه الخارجیّه، فلا معنی لجعلها حین خروجه عن الغرضیّه بتحقّق آخر بعدما کان غرضاً وملاکاً، فالأحری ترک البحث عنه.

وبالجمله: فلا فرق فیما ذکرنا فی الواجب الکفائی من کون أحد المکلّفین موضوعاً للتکلیف فی الواقع، بین أن یکون لسان الدلیل فی مقام الإثبات موجّهاً إلی جمیع المکلّفین - کما فی مثل أمر المولی بوجوب الصلاه علی المیّت ودفنه - أو کان لسان الدلیل متوجّهاً إلی أحدهم من غیر تعیین - کما إذا قال: (فلیفعل هذا أحدکم) - أو کان لسان الدلیل مردّداً فی الإیجاب مع توجّه الخطاب إلی الأفراد بالخصوص، کما إذا قال: (افعل أنت یا زید أو أنت یا عمرو أو أنت یا خالد) ونظائرها، ففی جمیع ذلک یکون فی الواجب الکفائی هو الذی ذکرنا فی الواقع، وإن کان علی لسان الدلیل متفاوتاً.

تتمیمٌ: إذا عرفت الفرق بین الواجب العینی والکفائی، وکان التکلیف فی الأوّل متوجّهاً لکلّ أحد مستقلاًّ بامتثال علی حده وعصیان مستقلّ له، بخلاف التکلیف فی الثانی حیث یکون التکلیف متوجّهاً إلی واحد من المکلّفین القابل للانطباق علی الفرد أو الأفراد، ففی کثیر من الموارد یکون الحکم فیها معلوماً بأنّه من أیّ قسم منهما کان .

۱- نهایه الأفکار: ۱ / ۳۹۵ .

ولكن يمكن أن يشتبه الأمر فى بعض الموارد وذلك فيما لو جهل أنّ الوجوب فيه عينى أو كفائى، فلا بأس بذكره وبيان ما قيل فيه، أو يمكن أن نقول نحن فيه، وهو مثل ما لو أمر المولى لجماعه برفع حجر ثقيل مشتركاً، بحيث لا يمكن رفعه إلاّ بتعاونهم جميعاً، فيأتى البحث عن أنّه هل الوجوب لكلّ واحد منهم متّصف بوصف العينى أو الكفائى من الإطلاق أو التقييد.

أقول: والذى يظهر من بعضٍ كصاحب «عنايه الاُصول» ما لا يمكن المساعده عليه، حيث قال : (وأمّا إذا أمر الجميع بفعل واحد بنحو الشركه فيه، بحيث لاـ يتمكّن منه بعضهم دون بعض إلاّـ المجموع من حيث المجموع، كما إذا أمرهم برفع حجر ثقيل لا يتمكّن من رفعه إلاّ الكلّ إذا اجتمعوا، فهل هو واجب كفائى أو واجب عينى مشروط بمساعده البقيّه، أو واجب عينى مطلق غير مشروط بمساعده البقيّه.

ربما يشكل الأمر على جميع التقادير، فإنّه إن كان واجباً كفائيّاً بحيث يسقط التكليف بفعل البعض، فالبعض لا يكاد يتمكّن من امتثاله وحده كى يسقط التكليف بفعله، وإن كان عينيّاً مشروطاً بمساعده البقيّه، فيلزمه أن لا يعاقبوا أصلاً فيما إذا لم يأتوا به جميعاً، لعدم فعليّه شرط التكليف فى حقّ واحد منهم، مع أنّهم يستحقّون العقاب جميعاً، وإن كان عينيّاً مطلقاً فيلزمه وجوب الامتثال لكلّ واحد منهم وإن لم يساعده الباقون، ولو بإعمال قوّته مهما أمكن، مع أنّ ذلك لغوٌ جدّاً بعد فرض عدم تمكّنه وحده من رفع الحجر الثقيل إلاّ باجتماع الكلّ.

والحقّ فى دفع الإشكال أن يُقال: إنّه واجب عينى مطلق فى لسان الدليل مشروط عقلاً بمساعده البقيّه، نظراً إلى عدم حصول الامتثال بفعل أحدهم إن لم

يساعـده البـاقون، فـإن أتوا به جميعاً يسـتحقّون الثواب جميعاً، وإن لم يأت به أحـدٌ منهم، فالتكليف وإن كان ساقطاً عن الجميع، لعدم فعليّه الشـرط العقلى فى حقّ أحد منهم، ولكنّهم يستحقّون العقاب جميعاً لتفويتهم الملاک بسوء الاختيار، إذ المفروض أنّ التكليف لم يكن مشـروطاً شـرعاً كى إذا انتفى الشرط الشرعى بما ينتفى الملاک قطعاً، بل كان مشروطاً عقلاً، فإذا انتفى الشرط العقلى لم ينتف الملاک قطعاً)، انتهى كلامه(۱).

وجه عـدم المساعـده، أوّلاً : أنّه يرد عليه بما ذكره فى وجه عـدم كونه واجباً كفائيّاً، بأنّ البعض وحـده لا يكاد يتمكّن من امتثاله وحده كى يسـقط التكليف بفعله، بأنّه ليس ذلک شـرطاً فى الواجب الكفائى، لوضوح أنّ دفن الميّت وتجهيزه، أو بعض الصنايع والحِرف الـذى كان واجباً كفائيّاً، ربما لا يمكن تحقّقه بـدون مشاركه آخرين ومساعدتهم فى إيجاده، ممّا يقتضـى أن لا يكون واجباً كفائيّاً، مع أنّ الأمر ليس كذلک، وهكذا مثل تعلّم الفقه والفقاهه، حيث لا يمكن إلّا بمساعده الاُستاذ والمعلّم، فمع ذلک يكون كلاًّ من التعليم والتعلّم واجباً كفائيّاً، فلو قلنا بأنّ الوجوب هنا كان كفائيّاً، فإنّه لا يكون مثل ذلک مانعاً عنه كما لا يخفى.

وثانيـاً: حتّى لو سـلّمنا ذلـک، قلنا بجريان مثل هـذا الإشـكال فيما اختاره من الواجب العينى المطلق لكلّ أحـد، مشـروطاً مسـتقلاًّ بمساعـده الباقين أيضاً، لأنّه كيف يمكن إيجابه عليه مع عـدم قدره شـخص واحد على امتثاله، مع أنّ الوجوب المتعلّق بالمكلّف لابدّ أن يكون متعلّقاً بشيء مقدوراً له وتحت اختياره، ومعلوم

۱- عنايه الاُصول: ۱ / ۴۷۱ .

أنّ عمل الغير لا يكون بيده، فلا معنى لتكليفه بما لا يكون فى قدرته وتحت يده.

وأخيراً: ثمّ على مختاره قدس سره قد بيّن صورتين من المسأله، وهما: صوره توافق الجميع بالإتيان فيثيبون عليه، وصوره تركهم جميعاً فيعاقبون، حيث تصحّ هذا التقريب أيضاً لفرض كونه واجباً كفائيّاً عليهم كما عرفت، لكنّه لم يتعرّض لذكر صوره ثالثه فيها، وهو ما لو لم يأت بواحد منهم أو الاثنين، بخلاف الآخرين، فحينئذٍ بمن يتعلّق الثواب والعقاب ؟ أو لا يكون بشىء منهما مترتّباً لعدم وجود التكليف حينئذٍ، لعدم تحقّق القدره لواحد منهم عليه، مع عدم مساعدتهم جميعاً معاً، فلا وجه لبقاء الوجوب حينئذٍ حتّى لمن كان حاضراً للامتثال لعدم تحقّق شرطه وهو القدره، فلا عقاب فى تركه بعدم وجوبه، كما لا ثواب لهم لعدم تحقّق الامتثال لهم حينئذٍ. فكيف يكون حال مثل هذا الواجب ؟ ولا يخفى أنّ الالتزام بانتفاء كلّ من العقاب والثواب ممّا لا يقبله العقل السليم، فكيف التوفيق فى الاستخلاص عن هذا الإشكال ؟

والتحقيق أن يقال: بأنّ المثال المذكور - وهو الأمر بالجماعه برفع الحجر الثقيل بالمشاركه - يمكن تصويره على ضربين :

تارهً: يكون الخطاب إلى كلّ المكلّفين، أو الجماعه القادره على دفعه.

واُخرى: يكون الخطاب متوجّهاً إلى جماعه محدوده كعشره، بحيث أنّ مقصود المولى من توجيه التكليف إليهم، لأجل حصول رفع الحجر بتلك العشره بالخصوص لا مطلق الحجر ولو بمشاركه جماعه اُخرى كما كان المفروض فى الأوّل كذلك .

فإن كان القسم الأوّل مراداً، فلا إشكال فى كون الوجوب فى مثل هذه

الاُمور كفائيّاً، لوضوح أنّ أكثر الواجبات الكفائيّه تكون هكذا، أى لا تتحقّق بفرد واحد من المكلّفين، بل لابدّ من مساعده جماعه فى امتثاله كما فى أغلب الصنائع والحرف بل فى تجهيز الجنائز وأمثال ذلك .

ومن الواضح أنّ جميع هذه الاُمور لو لم تقع المساعده من بعض لبعض لما أمكن الامتثال فيها، ولكن ذلك لا يضرّ بالمقصود، لوضوح أنّ الملاك فى تحقّق الامتثال والعصيان هو حصول الغرض وعدمه، فلو حصل الغرض فقد امتثل من يكفله ويساعده ويستحقّ عليه الثواب، ولو ترك الواجب استحقّ العقوبه كلّ من استند الترك إليه من المكلّفين، سواء كان المستند إليه فرداً واحداً أو أفراداً عديده، نظير الواجب الكفائى الذى يمكن إتيانه منفرداً من دون مساعده آخرين، فهذه الصوره واضحه ولا تكون داخله تحت ما قاله الخصم، كما لا يخفى.

وأمّا إن كان القسم الثانى مراداً، فهو الذى ينبغى أن يبحث فيه، والظاهر أنّه لا يكون داخلًا فى الواجب الكفائى، لا لما ذكره المحقّق المزبور من عدم إمكان الامتثال من دون مساعده، بل من جهه أنّ التكليف على الفرض شخصى متوجّه إلى جماعه معيّنه بأشخاصها، بحيث لو قام به غيرهم لما سقط الواجب عن ذمّتهم، لعدم حصول ما هو غرضه، لأنّ المفروض كون الغرض هو رفع الحجر المتحقّق عن تلك الجماعه لا مطلقاً.

فحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّ الواجب حينئذٍ عينى مطلق، غايه الأمر يكون الواجب لكلّ أحد هو إعداد نفسه لذلك، وإعمال ما هو وظيفته فى تحقّق الغرض. وهذا المتعلّق يكون تحت اختياره من حيث الفعل والترك، بمعنى قدرته وتمكّنه على الرفع، فيكون حينئذٍ ممتثلاً ومستحقّاً للثواب لو أصاب الواقع من جهه

اجتماع سائر القوى، وحصول رفع الحجر بهم، فيكون على هذا جميعهم ممتثلين ومستحقّين للثواب.

كما أنّه لو ترك هذا الإعداد من نفسه وتبعه الآخرون على ذلك، كان الترک مستنداً إليهم جميعاً فيستحقّون العقوبه لكونهم قادرين على الإعداد إلّا أنّهم تركوا ذلک.

وأمّا لو كان بعضهم قد أعدّ نفسه للرفع دون الآخرين، فحينئذٍ وإن لم يحصل الغرض بمجرّد استعداده وهو الرفع المطلوب، لكنّه لاـ يستحقّ إلاّـ ثواب الانقياد لاـ ثواب الإصابه لو قلنا بالثواب فى الانقياد، لأنّ تهيّؤ لوحده على الفرض لم ينتهى إلى حصول الغرض، لوجود مانع فى البين وهو استنكاف الآخرين.

وأمّا المتخلّفون والمستنكفون فيستحقّون العذاب، لصحّه استناد ترک الرفع إلى امتناعهم، وهو كافٍ فى صحّه العقوبه، بلا فرق بين كون المتخلّف واحداً أو متعدّداً، مع أنّک قد عرفت أنّ نفس ترک التهيّؤ الذى كان واجباً يوجب العقوبه، إن قلنا كونه بنفسه واجباً، ولو لم يترتّب عليه رفع الحجر الواجب لوجود المانع عنه، فعلى ما ذكرنا لاـ يحتاج وجوب التهيّؤ لكلّ واحد إلى جعل مساعده الآخرين شرطاً عقليّاً فى وجوبه، لأنّ هذا شرط لو قلنا بوجوبه من جهه حصول الرفع خارجاً، وهكذا تصبح المسأله مثمره ثمره مفيده وهى أنّ الواجب حينئذٍ يعدّ واجباً عينيّاً مطلقاً من دون اشتراط عقلى ولا شرعى، مع ما عرفت من إمكان صدق الواجب الكفائى على بعض صورها، كما هو الغالب، من جهه كون المطلوب الرفع مطلقاً لا من جماعه خاصّه كما فرضناه ثانياً، واللّه العالم بحقائق الاُمور .

تكمله مفيده

إذا عرفت حال تعريف الواجب العينى، وأنّه تكليف لكلّ واحد من

المكلّفين من دون أن يكون فعل الغير دخيلاً ـ فى حقّه، بخلاف الكفائى حيث يكون واجباً على صرف الوجود من المكلّفين، بحيث لو أتى به غيره لسقط عن الجميع، فحينئذٍ لو عُلم حال واجب بأنّه فى أىّ قسم كان منهما فهو المأخوذ، وإن لم يعلم حال واجب بأنّه عينى أو كفائى، فقد ناقش الأصحاب فى الواجب حينئذٍ ؟

فعن صاحب «الكفايه» فى مباحث الأوامر: أنّ مقتضى الإطلاق هو حمله على غير الكفائى، بتقريب أن يقال إنّ كلّ واحد من المكلّفين مكلّفٌ فى العينى سواءً أوجد الطبيعه غيره أم لا ـ بخلاف الكفائى حيث إنّ كلّ واحد منهم مكلّف بإيجادها إذا لم يوجدها غيره، فهذا قيد إضافى، فالأصل عدمه.

لكن العلّامه البروجردى قدس سره علّق عليه فى «نهايه الاُصول»، بقوله :

(أقول: وقد ظهر ممّا حقّقناه فى الواجب الكفائى أنّ الأمر بالعكس، بمعنى أنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على الكفائيّه، وذلك لما عرفت من أنّ الفرق بين العينى والكفائى هو أنّ المطلوب والمطلق للتكليف فى الواجب الكفائى، هو نفس الطبيعه المطلقه الغير المتقيّده بصدورها عمّن كلّف بها، بخلاف الواجب العينى، فإنّ المكلّف به فيه عباره عن الطبيعه المقيّده بصدورها عن خصوص من كُلّف بها، وحينئذٍ فمقتضى إطلاق المتعلّق حمل الوجوب على الكفايه لاحتياج العينيّه إلى قيد زائد.

نعم، لا ننكر أنّ ظهور الأمر المتوجّه إلى المكلّف يقتضى مطلوبيّه صدور الفعل عن نفسه.

وبعباره اُخرى: نحن نُسلّم ظهور الأمر فى العينيّه، ولكن لا من جهه الإطلاق، فإنّ مقتضى الإطلاق الحمل على الكفائيّه، بل من جهه أنّ المتبادر من

الأمر المتوجّه إلی المکلّف أنّ المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه)، انتهی کلامه(۱).

وفیه أوّلًا: سبق وأن تحدّثنا عن هذا الأمر بالتفصیل، وقلنا هناک بأنّ المراد من الإطلاق هل الإطلاق المربوط بالصیغه من الهیئه أو المادّه أو الإطلاق المقامی المستفاد من مقدّمات الحکمه، أو أنّ المقصود هو الإطلاق من جهه أصل البعث والإغراء بأیّ وسیلهٍ کانت، سواء بالصیغه واللّفظ أو الإشاره والکتابه ونظائرها، وقلنا إنّ نفس البعث عند العقلاء یقتضی کون الأمر عینیّاً لا کفائیّاً، لا أن یکون إطلاق المادّه مقتضیه لذلک، حتّی یقال فی قبال صاحب «الکفایه» بکون الإطلاق یقتضی الکفائیّه لا العینیّه. فإذا فرض کون الأمر بنفسه یقتضی العینیّه، فلا أثر حینئذٍ لإطلاق المتعلّق من جعل الوجوب کفائیّاً، لوضوح أنّ مقتضی الأمر والبعث کان مقدّماً علی مقتضی المتعلّق لو سلّمنا إطلاقه.

وثانیاً: لنا أن ننکر أصل التقیید فی الواجب الکفائی، بأن نلتزم بعدم کون وجوب الواجب الکفائی لکلّ أحد مشروطاً بعدم إتیان الآخرین، بل نعتبر الواجب من حیث طبعه مطلقاً، أی کان واجباً علی صرف الوجوب، غایه الأمر کان إتیان فردٍ موجباً لسقوط الغرض، فیسقط الواجب حینئذٍ، وهذا أمرٌ طبیعی لا أن یکون عدم إتیان الآخر اُخذ شرطاً فیه.

فعلی هذا، إذا کان الواجب الکفائی مطلقاً من حیث الوجوب، والواجب العینی واجباً مطلقاً علی ما فرضه صاحب «الکفایه» - لا بحسب دعوی المحقّق

۱- نهایه الاُصول: ۲۱۲ .

البروجردی - فیلزم أن لا یکون حال وجود الشکّ بینهما لنا قیدٌ فی أحدهما حتّی یحمل الآخر المطلق علیه، فیلزم حینئذٍ الرجوع إلی الاُصول العملیّه، وهی قاعده الاشتغال لا أصاله عدم التکلیف، لأنّ تعلّق الوجوب عینیّاً أو کفائیّاً به ثابت، فبعد إتیان الآخر یشکّ فی سقوط الواجب عنه، فالشغل التعیّنی یقتضی الفراغ الیقینی، فیجب علیه عیناً، لولا ـ وجود الظهور العقلائی والإطلاق المقامی فی الأمر المتوجّه إلی الشخص فی کون البعث متوجّهاً إلیه عیناً، فبذلک یصحّ الاحتجاج علیه کما عرفت حجّیته کما بالنسبه إلی قبول العلاّمه البروجردی أیضاً .

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا أنّ الحقّ مع صاحب الکفایه، لا من الدلیل الذی ذکره، بل لما ذکرناه من أنّ مقتضی الأمر والبعث عند العقلاء هی العینیّه، فلیتأمّل.

***

فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

فصل

فى الواجب الموقّت وغير الموقّت

اعلم أنّ الإنسان حيث كان زمانيّاً - أى يعيش خلال الزمان - فلابدّ من أن يكون أفعاله أيضاً زمانيّاً، ومن جمله أفعاله أوامره ونواهيه، فكما أنّ نفس الأمر زمانى يحتاج إلى زمان، هكذا ما يتعلّق به الأمر لابدّ من أن يكون واقعاً فى الزمان عقلاً، وهذا الوقوع تكوينى وطبيعى ولا تناله يد الجعل والتشريع. غايه الأمر حيث أنّ الأمر والنهى تابعان للغرض، وهو ينقسم:

تارةً: ما يكون عباره عن وجود المصلحه الملزمه أو غير الملزمه فى مقام الحصول.

واُخرى: ما يكون عباره عن ترك هذه المصلحه الملزمه وغير الملزمه الذى قصد تركها ويسمّى هذا الترك بالغرض لا نفس وجود المفسده.

فعلى هذا، قد لا يكون الغرض حاصلاً ومحصّلاً لنفس الطبيعه المطلقه المتعلّقه من دون مدخليّه الزمان فيها أصلاً، بحيث لو أمكن جدلاً تفكيكه عن الزمان لكان المطلوب نفس الطبيعه، نظير ما لو قال الأب لولده: (ادفع للفقير درهماً) فإنّ المطلوب فيه ليس إلّا نفس الإعطاء، لا إعطائه فى زمان كذا دون كذا، فيسمّى هذا بواجب مطلق أو غير موقّت، فإنّ الإطلاق هنا كان بالنسبه إلى الزمان لا بالنسبه إلى خصوصيّه اُخرى غيره كما لا يخفى.

وآخر ما لا يكون كذلك، أى كانت الطبيعه مطلوبه بوقوعها فى زمان خاصّ

بحيث لولا ذلك لما كانت مطلوبه، ولما حصل الغرض المطلوب، فيسمّى هذا الواجب بالموقّت.

ثمّ الموقّت ينقسم إلى قسمين؛ لأنّه :

تارةً: يكون الزمان المحدّد له مقداره هو مقدار نفس الواجب والفعل، بحيث كان أوّل الفعل مقروناً بأوّل الوقت وآخره بآخره. فيسمّى هذا الواجب بالمضيّق، نظير الصوم فإن أمر المولى عباده بوجوب الصوم من الفجر إلى المغرب يعنى وجوبه فى هذه الفتره، بحيث لو مضى جزء من الوقت ولم ينو الصوم متعمّداً لبطل. وهذا القسم من الواجب موجود بلا إشكال، وأحسن دليل لإمكانه وقوعه خارجاً من الشرع والعرف.

نعم، قد أورد عليه كما عن بعض قدماء الاُصوليّين دون المتأخّرين منهم بما لا يخلو عن وهن، وهو أنّه كيف يمكن تصويره بما لا يلزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأنّه من الواضح أنّ الانبعاث لا يمكن تحقّقه إلّا بعد تحقّق البعث، فإن كان زمان البعث واقعاً فى أوّل زمان الفجر، لزم أن يكون الانبعاث إلى الصوم بعد مضىّ مقدار من الزمان الذى وقع فيه البعث، فيلزم أن يكون الصوم أقلّ من الفجر إلى المغرب بجزء من الزمان، وهو باطل.

وإن كان زمان البعث واقعاً فيما قبل الفجر، لزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأنّ زمان الواجب لا يحصل إلّا بعد الفجر من أوّله، مع أنّ زمان الوجوب كان قبله.

وفيه أوّلاً: إن وصف الواجب من حيث اتّصاف الزمان والوجود مأخوذ عن وجود الوجوب وزمانه سعةً وضيقاً، فلابدّ أن يكونا متساويين من دون تفاوت

بینهما کما لا یخفی.

وثانیاً: یلزم تقدّم المشروط علی الشرط، لأنّ الصوم لا یجب قبل الفجر، مع أنّه قد وجب قبله، وهو محال.

وقد اُجیب عنه أوّلًا: بأنّ هذا الإشکال یلزم علی القول باستحاله الواجب المعلّق. وأمّا إن قلنا بإمکانه کما هو المختار، فلا بأس أن یکون الوجوب قبل زمان الواجب، وإن لزم منه وسعه زمانه علی زمان الواجب، ولـذلک لم یتوهّم أحد من عدم إمکان تصوّر الواجب المضیّق علی القول بتحقّق الواجب المعلّق .

وثانیاً: إنّ تقدّم البعث علی الانبعاث لا یکون بالزمان، بل یکون بالرتبه. فلو التزمنا بأنّ زمان البعث عباره عن نفس زمان الانبعاث من أوّل الفجر إلی المغرب کان صحیحاً، أمّا لو قلنا باستحاله الواجب المعلّق فهو ممنوع، إذ لیس بمحال لعدم احتیاجهما لتعدّد الزمان أصلًا کما لا یخفی، مع أنّ التعبیر بکون زمان البعث مقدّماً أو رتبته متقدّمه علی الانبعاث وزمانه - کما وقع فی کلام بعضٍ مثل صاحب «المحاضرات»(1) وصاحب «تهذیب الاُصول»(2) - لا یخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ البعث یعدّ من أفعال الموالی والانبعاث للعبد، فلا إشکال فی تقدّمه علیه زماناً لا رتبهً.

فلابدّ أن یکون المراد منه هو الوجوب بالنسبه إلی الواجب، فیصحّ أن یُقال: بأنّ الوجوب متقدّم رتبهً علی الواجب، مع أنّک قد عرفت إمکان تقدّمه الزمانی علیه بلا لزوم محذورٍ.

۱- المحاضرات: ۴ / ۶۲ .

۲- تهذیب الاُصول: ۱ / ۲۹۲ .

وثالثاً: إنّ مركز الوجوب فى الأوامر الكلّيه والقانونيّه ليس هو الشىء الخارجى الواجب، حتّى يقال بلزوم تقدّم الوجوب زماناً على الواجب فى الواجب المشروط، بل يكون مركزه الطبيعه الكلّيه للصوم الذى يكون واجباً مقيّداً بخصوص الوقت، فحينئذٍ إذا دخل الوقت أصبحت الطبيعه الكلّيه منطبقه على الواجب الذى هو فردها، والانطباق لا يحتاج إلى تقدّم زمانى أصلًا، وهو واضح لما قد عرفت فى محلّه بأنّ صدق الكلّى مع أفراده يكون بالعينيّه، سواءً كان طبيعيّاً أو غير طبيعى، ولا ينفكّ عن أفراده فى زمان أصلًا، بل يكون محالاً، فإشكال التقدّم غير وارد جدّاً .

واُخرى: ما كان الزمان المحدّد له أوسع من الواجب والفعل، بحيث لا يمكن جعل أوّله فى أوّله وآخره فى آخره، أو لا يلزم وإن فرض إمكانه كذلك خارجاً، كما فى الصلاه اليوميّه وصلاتى الكسوف والخسوف وغيرهما، ووقوعه دليل على إمكانه.

ولا يصغى إلى ما اعترض عليه من المتقدّمين، بأنّ تصوير الواجب الموسّع يستلزم القول بجواز ترك الواجب، لأنّ فى كلّ جزء من الوقت إذا فرض أنّه يجوز تركه، فهكذا يكون إلى آخر الوقت، فيستلزم جواز تركه، وهو فاسد قطعاً لأنّه لا يناسب مع كونه واجباً.

وفيه: ما لا يخفى، بأنّ الواجب ليس عباره عمّا هو يقع فى كلّ جزء جزء من الوقت، حتّى يقال بلزوم جواز ترك الواجب لو لم يكن واجباً فيه، بل الواجب عباره عن الطبيعه الواقعه بين الحدّين من المبدأ والمنتهى، أى الصلاه الكلّيه هى الواجبه ومنطبقه على أفرادها العرضيّه، من إمكان إيقاعها فى زمان واحد فى

أمكنه متعدّده على سبيل البدليّه، وعلى أفرادها الطوليّه وهى الواقعه فى طول الزمان من المبدء إلى المنتهى، فكأنّه يصحّ إتيانها فى كلّ وقت من الأوقات على سبيل البدليّه بين الحدّين، وكان اختيار كلّ فرد من العرض والطول بيد المكلّف ولا تعيّن له من الشارع، فجواز تركه فى كلّ جزء من الوقت ليس مطلقاً حتّى يستلزم ترك الواجب، بل جواز تركه يكون إلى بدلٍ، نظير ترك كلّ واحد من الواجب التخييرى بخصوصه إلى بدل لا ـ مطلقاً، فكما أنّ التخيير فى الواجب التخييرى لا ينافى الوجوب مع جواز ترك كلّ فرد بخصوصه بإتيان الآخر، فهكذا يكون التخيير هنا بين الأفراد العرضيّه والطوليّه كما لا يخفى .

وعلى ما ذكرنا يتفرّع أمران:

أحدهما: أنّ الواجب الموسّع حيث كان الواجب عباره عن الجامع بين الحدّين لا ـ كلّ واحد واحد من قِطع الزمان، فالواجب الموسّع لا يتبدّل عن هذا الوصف بصيروره الوقت مضيّقاً لعدم إمكان انقلاب الشىء على ما هو عليه.

فكما أنّ امتثاله فى أوّل الوقت يكون امتثالاً لذلك الواجب الجامع بين الحدّين، هكذا يكون الامتثال فى آخر الوقت أيضاً، حيث يعدّ امتثالاً لذلك الواجب الموسّع، لا أن يصبح الموسّع مضيّقاً.

نعم، عدم جواز تركه فى آخر الوقت ليس من جهه تبدّل عنوانه، بل كان من جهه أنّ تركه فى ذلك الوقت مستلزم لترك أصل الواجب، وهو غير جائز، لعدم وجود بدل له حينئذٍ، فذلك لا يدلّ على تحقّق التبدّل كما زعمه كثير من الأعلام بحسب ما يترائى من كلماتهم فى كتبهم.

ثانيهما: بأنّ الواجب الموسّع الذى كان هو الجامع، فهل يكون تخييره بين

أفراده – سواءً كان عرضيّاً أو طوليّاً – تخييراً شرعيّاً أو عقليّاً ؟

فذهب إلى الأوّل المحقّق العراقی صاحب «نهايه الأفكار»، وصاحب «عنايه الاُصول» تبعاً للعلّامه. وقد فصّل الحكيم قدس سره فی حقائقه(۱) بين ما لو كان ملاك الامتياز بين التخييرين هو تعدّد الغرض ووحدته، حيث يكون التعدّد دليلاً على كونه عقليّاً، ووحدته دليلاً على كونه شرعيّاً، فحينئذٍ يكون تعيّن كلّ واحد من الشرعی والعقلی تابعاً لوحده الغرض وتعدّده. وبين أن يكون المايز هو كون التخيير الشرعی ما وقع فی لسان الشرع بيان الوجوب لكلّ فرد، والعقلی ما لا يكون كذلك، فيكون المقام من الثانی، لأنّ الشارع لم يبيّن لخصوص قطع الزمان، بل ذكره على النحو الكلّی بين الحدّين ولذلك لا يعدّ كونه تخييراً شرعيّاً.

خلافاً لجماعه اُخرى كالمحقّق النائينی والمحقّق الإصفهانی فی «نهايه الدرايه»، والبجنوردی فی «منتهى الاُصول»، وصاحب «الكفايه» والبروجردی والخوئی والخمينی بكونه عقليّاً، وهو الأقوى عندنا، لما قد عرفت من أنّ متعلّق الأمر ليس إلّا الطبيعه الواقعه بين الحدّين، وانطباق الكلّی على أفراده – سواءً كان عمومه شموليّاً أو بدليّاً – يكون عقليّاً لا شرعيّاً، وصيرورته شرعيّاً منوطه بتصريح الشارع فی بيان كلّ واحد من الأفراد بلسان الوجوب، نظير الواجب التخييری فی خصال الكفّارات، حيث يجعل وجوبه على سبيل الترديد على كلّ واحد من الطعام والصيام والعتق، لأنّها إذا جعل وجوبه على الكلّی القابل للانطباق على كلّ فرد، ولو اُطلق عليه شرعيّاً أحياناً يكون مسامحيّاً كما لا يخفى.

۱- حقائق الاُصول: ۱ / ۳۳۹ .

وأمّا مسأله تعدّد الغرض ووحدته فهى غير مرتبطه بذلک، لإمکان أن یکون الغرض واحداً مع کون التخییر عقلیّاً، کما هو المفروض فی المقام، کما یمکن تصویر التخییر شرعیّاً مع کون الغرض لکلّ واحد من أفراده متعدّداً لا أن یکون بغرضٍ واحد.

وکیف کان، لا یکون الملاک فی صدق أحد العنوانین منوطاً بالغرض أصلًا، بل الملاک لیس إلّا ما عرفت من أنّ علی الشارع بیانه وعدمه.

أقول: وأمّا تصویر کون الزمان أضیق من الفعل الواجب، فغیر ممکن، لأنّه یستلزم التکلیف بالمحال، لعدم إمکان الامتثال للفعل فی ذلک الوقت المضیّق منه.

نعم، قد یکون الزمان وقفاً لبعضه واعتبره الشارع بمنزله درک جمیعه فی الوقت، وهو مثل ما ورد فی الشرع من أنّ مَنْ أدرک رکعه من الوقت فی الفریضه کمَن أدرک تمامها وجمیعها، بناءاً علی عدم کون الخارج وقتاً لباقی الأجزاء، کما هو الظاهر، فإنّ التنزیل وقع بالنسبه إلی بقیّه الأجزاء والرکعات، فیکون هذا إلحاقاً بالموقّت المضیّق، وهو أمرٌ ممکن ولا کلام فیه.

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا انقسام الواجب إلی ثلاثه تقسیمات:

إمّا مطلق أو موقّت، والموقّت إمّا مضیّق أو موسّع.

وتوهّم کون الموقّت قسماً واحداً، والمطلق قسمین کما توهّمه بعض.

لیس علی ما ینبغی، لأنّ ما یقع فی زمان معیّن أیضاً ینقسم بقسمین من کونه معیّناً بما کان مبدأ الواجب بمبدئه ومنتهاه بمنتهاه، أو ما لا یکون کذلک، بل یکون معیّناً بالحدّین.

وأمّا فرض کون مطلق الزمان دخیلاً فیه، فإنّه لا معنی له إلّا کونه واقعاً فی

الزمان، وإلاّ لو كان غير ذلك فلابـدّ فى التقييـد بالزمان بتصوّر أحـدٍ من الوجهين، لعـدم إمكان تصوّر ثالث غيرهما، لأنّ خروج العمل عن الزمان فى الزمانيّات غير معقول، فلا معنى للإطلاق إلاّ كون الزمان ظرفاً له لا دخيلاً، نظير ما مثّلناه من أمر الوالـد ولده بإعطاء المال للفقير.

وعليه فما وقع فى «تهذيب الاُصول»(۱) من جعل الموقّت قسماً واحداً لا يخلو عن تأمّل.

تنبيهٌ :

لا يذهب عليك أنّه وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّ القضاء هل هو تابع للأداء، أم أنّ وجوبه بفرض جديد ؟

ومنشأ الاختلاف من ناحيه أنّ الـدليل الـذى يدلّ على وجوب الموقّت، هل يدلّ على وجوبه بعد الوقت أم لا؟ وهذا أمرٌ يقتضـى البحث عنه فى المقام، واستعراض الأدلّه الدالّه على أحدهما.

فنقول ومن اللّه الاستعانه: إنّ الكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

تارةً: فى مقام الثبوت والواقع.

واُخرى: فى مقام الإثبات والدلاله.

فأمّا الأوّل: فإنّ الزمان المعيّن :

تارةً: يكون دخيلاً فى أصل المطلوب، بحيث لولا الزمان لما كان الشـىء مطلوباً أصـلاً، بل وتفوت المصلحه بفوت الوقت، ويعبّر عن هذا القسم بوحده المطلوب.

۱- تهذيب الاُصول: ۱ / ۲۹۱ .

وأُخرى: ما لا يكون الزمان دخيلاً إلاّ فى تماميّه مراتب المصلحه وكمالها الملتزمه، بحيث لولا ذلك الزمان لما كانت المصلحه منتفيه، بل أصل المطلوب باقٍ، بل وتمام كمال مراتبها قد انتفيت بفوت الوقت.

فعلى الفرض الأوّل لا وجه للقول بوجوب الفعل فى خارج الوقت، لعدم وجود مصلحه حينئذٍ، ولو فرض وجود دليل يدلّ على وجوبه لابدّ وأن يكون كاشفاً عن أن يكون هو القسم الثانى، أو إن علم كونه على النحو الأوّل، فلا محيص إلاّ أن يجعله من باب الجبران والتدارك، نظير وجوب بعض الكفّارات المترتّبه على ترك بعض الواجبات خطأً، بلا فرق بين أن أوجب مثل ما كان واجباً فى الوقت، وبين أن يكون من غيره.

وأمّا على الفرض الثانى فالمصلحه الباقيه عن فوت الواجب فى الوقت تكون على ضربين:

تارهً: تكون المصلحه الباقيه بمقدار ما يوجب العمل فى خارج الوقت فيجب.

وأُخرى: ما لا يكون بهذا المقدار، بل كانت بما يوجب الاستحباب لا الوجوب، والمقصود هنا هو ما يوجب الإلزام فى خارج الوقت كما لا يخفى. هذا كلّه فى مقام الثبوت والواقع.

وأمّا الكلام فى المقام الثانى: وهو أنّ التوقيت الثابت بواسطه الدليل:

تارهً: يكون بدليل متّصل، كقوله: (اغتسل للجمعه).

وأُخرى: بدليل منفصل، كقوله: (صلِّ وصلِّ فى الوقت)، و(اغتسل، واغتسل فى الجمعه).

ففی القسم الأوّل لا إشکال فی أنّه لا یقتضی الوجوب فی خارج الوقت، بل لا یمکن دعوی لذلک، لوضوح أنّ الأمر بأیّ صوره وقع لاـ یـدعو صاحبه إلاّ إلی ما هو متعلّقه، فإذا کان متعلّقه أمراً موقّتاً ومقیّـداً بالوقت، فلا یعقل دعوه صاحبه إلی المطلق العاری عن القیـد، کما لا یمکن دعوته إلی موضوع آخر، ولا مقیّـد آخر واستحاله ذلک واضـح لا خفاء فیه، فإذا لم یکن ذلک الدلیل دالاًّـ علی إثبـات حکم ولا علی نفیه، فلا محیص فی إثبات حکم خارج الوقت إلاّ من ملاحظه وجود دلیل آخر یـدلّ علی حکم فیه فیؤخـذ ویتبع، وإلاّـ یکون المرجع فیه إلی الأصـل العملی، وهو هنـا لیس إلاّـ البراءه عن التکلیف، وهـذا ممّـا لا بحث فیه ولا کلام.

أمّـا القسم الثانی: فهو الـذی ینبغی أن یُبحث فیه، أی بأن یکون دلیل التوقیت منفصـلاً عن أصل دلیل الوجوب، وهو یتصوّر علی وجوه:

تارهً: لا یکون لـدلیل الأوّل إطلاق أصـلاً، کما لا یکون فی الـدلیل الثانی وهو التوقیت أیضاً إطلاق، بل یدلّ علی کون الوجوب منحصـراً بوقت خـاصّ، وکون المطلوب أمراً واحـداً لاـ تعـدّد فیه نظیر مـا قلنا فی المتّصل، فعلی هـذا الفرض یکون حکم خارج الوقت کحکم سابقه فی الموقّت المتّصل، أی لا یکون حکمه إلاّ تابعاً لـدلیل آخر، أو إلی الأصل العملی عنـد فقـده کما عرفت فلا نعید.

واُخری: ما یکون لأحـدهما إطلاق، فقـد یکون الإطلاق للدلیل الأوّل الدالّ علی کون المطلوب هو الأعمّ من الوقت وغیره، دون الثـانی وهو دلیـل التوقیت، حیث یـدلّ علی کون المطلوب بصوره الوحـده لخصوص الوقت، فالظاهر تقـدّم الثانی علی الأوّل من جهه أظهریّه الأخصّ والمقیّد من العامّ والمطلق.

وقد یکون الأمر عکس ذلک، أی یدلّ الثانی علی الإطلاق لخارج الوقت،

ویـدلّ علی أنّ ما یدلّ علیه الأوّل کان لأعلی مراتب المصـلحه، أی کان بصوره تعدّد المطلوب، فهنا أیضاً مقدّم، وملاک التقدّم هو ما عرفت من الأظهریّه عند العرف، ولو کان مقتضی الدلیل هو الإطلاق والتوسعه.

وثالثه: ما لو کان لکلّ منهما إطلاق یقتضـی کون الوقت مقتضـیاً لتمام مراتب المصـلحه، لا لأصل المصلحه، حتّی یکون بصوره وحده المطلوب، فحینئذٍ لا تنافی بین الإطلاقین، بل یکونان متوافقین بالنسبه إلی کون الوجوب غیر ساقط فی خارج الوقت، غایه الأـمر یکون إطلاـق دلیـل الأوّل دالاًّ علی أصل المطلوب، وهو نفس الفعل سواء کان فی الوقت أو خارجه، وإطلاق دلیل الثانی یـدلّ علی أنّ مراتب کمـال المصـلحه یکون فی الوقت، أی فی الوقت یکون له مطلوب آخر غیر أصل المطلوبیّه، کما أنّ أصـل المطلوبیّه فی خارج الوقت موجودٌ أیضاً بدلاله دلیل التوقیت، ودلاله دلیل إطلاق الأوّل.

هـذا ولکن لا یخفی أنّ هـذا القسم خارج عن قبیل حمل المطلق علی المقیّـد، ولم نعهد من أحد تبیّنه لذلک حتّی یعترض علینا بـأنّه یکون خـارج عن الفرض المزبور، بل مقصودنا بیان أقسام ما یمکن أن یتصوّر فی الأدلّه من حیث قیـد الوقت وعـدمه، ومن حیث وحده المطلوب وتعدّده، ومن حیث حمل المطلق علی المقیّد وعدمه.

أقول: وما ذکرناه من التفصـیل فی المنفصل، قـد لا یمکن تصویره فی المتّصل، لأنّه حیث لا ینعقـد له ظهور إلاّ بعـد إتمام قیـده وخصوصـیّته، فلـذلک لا ینعقـد له إطلاق حتّی یحتسب فیه ذلک، هـذا بخلاف المنفصل حیث أنّ ظهور الکلام یتمّ بعـد تمامیّه الجمله، فحجّیته موقوفه علی ما یستفاد من القرائن، فهو یقع علی

أنحاء قد عرفت أقسامها.

وبالجمله: إذا عرفت منّا صحّه هذه التقسيمات فی بیان ما یمکن أن یقع فی الخارج من ما یقتضی إطلاق کلّ واحد من دلیل وجوب أصل الفعل، حیث یسمّی بالدلیل الأوّل، وإطلاق دلیل المقیّد والتوقیت المسمّی بدلیل الثانی، وکون الثمره هی وجود الوجوب لأصل الفعل فی خارج الوقت فی بعضها، وعدمه فی آخر. إذا تبیّن لک جمیع ذلک یظهر لک الإشکال الوارد فی کلام صاحب «المحاضرات» تعقیباً منه علی کلام صاحب «الکفایه» حیث جعل متعلّق الإطلاق فی دلیل التوقیت حالتی تمکّن المکلّف من إتیان الواجب فی الوقت وعدم تمکّنه، واستنتج منه ورتّب علیه بأنّه یلزم سقوط الواجب لو لم یقدر علی إتیانه فی الوقت، وإن کان الدلیل الأوّل مطلق بالنسبه إلی وجوبه فی خارج الوقت إذ لا یثبت به ذلک، فضلاً عمّا لا یکون له إطلاق مثل ما لو کان الدلیل لبّیاً من الإجماع ونحوه، أو کان لفظیّاً ولکنّه لا یکون فی مقام البیان من هذه الناحیه.

ثمّ ذکر وجه عدم وجوبه بأنّه إذا لم یکن الدلیل الأوّل مطلقاً فواضح، وإن کان له الإطلاق فیقدّم ظهور القرینه - وهو دلیل التوقیت - علی ظهور ذی القرینه وهو إطلاق دلیل الواجب.

وأمّا لو لم یکن لدلیل المنفصل إطلاق لکلتا الحالتین من التمکّن وعدمه، فما یدلّ علیه دلیل التوقیت، هو خصوص وجوبه فی الوقت، فلا وجوب لما هو خارج عن الوقت إلاّ أن یدلّ علیه إطلاق دلیل الواجب إن کان له إطلاق، وإلاّ فلا.

ثمّ قال: بأنّ هذا المعنی ثابت فی جمیع القیود غیر الزمان ولا اختصاص للزمان حکماً آخراً غیر ما کان لسائر القیود.. إلی آخر کلامه بطوله.

توضیح الإشکال علیه أوّلاً: إنّ المراد من الإطلاق فی دلیل المنفصل الموقّت لیس الإطلاق من جهه التمکّن وعدمه کما زعمه؛ لإمکان أن یکون ترکه فی الوقت عن عمد واختیار لا بالجبر والاضطرار، فمع ذلک یصحّ ویمکن البحث فیه، بأنّه هل یجب علیه القضاء بعد خروج الوقت عمّداً ترکه فی الوقت بالاختیار أم لا یجب ذلک، بل المراد من الإطلاق هو إطلاقه بالنسبه إلی کون الوجوب والمصلحه لخصوص الوقت أو یشمل حتّی لخارجه؟ کما یؤیّد ذلک ملاحظه کلمات القوم کالعلّامه البروجردی فی «نهایه الاُصول» والمحقّق الحکیم فی «حقائق الاُصول» وغیرهما من الاُصولیّین. ولازم الإطلاق بهذا المعنی وعدمه، هو ما عرفت من ثبوت کون الواجب فی الوقت علی نحو وحده المطلوب أو تعدّده، لا سقوط الواجب عن وجوبه، ولو کان لدلیل الأوّل إطلاق کما توهّمه، ویبدو أنّه یعود إلی ما أشکلنا به علی کلام المحقّق الخراسانی صاحب «الکفایه».

وبالجمله: التقیّد بالوقت کما یکون بنحو وحده المطلوب، کذلک یکون بنحو تعدّد المطلوب.

قال فی ذیله: (وأمّا دلالته علی کمال المطلوب فی الوقت، فهو یحتاج إلی عنایه زائده، وإلاّ فهو فی نفسه ظاهر فی تقیید أصل المطلوب لا کماله).

وفیه: إنّ اختیارکم لهذا المبنی لا یوجب أن یصرف معنی الإطلاق عن ظاهره إلی معنی آخر غیر مراد هنا.

وأمّا توقّف إثباته علی عنایه زائده، فیلتزم به من أراد إثبات الإطلاق لدلیل التوقیت، وهو ممّا لا بأس به لو کان الدلیل متضمّناً لما یظهر منه ذلک کما لا یخفی.

وثانیاً: أنّه لو سلّمنا الإطلاق الذی ذکره، لکن لماذا فرّق بین صوره کون

الدلیل علی التوقیت له إطلاقاً من جهه جعله قرینه علی التصرّف فی إطلاق دلیل الواجب وجعله مقدّماً علیه، وبین غیرها حیث لم یجعل ظهور دلیل التوقیت فی الاختصاص بالوقت مقدّماً علی إطلاق دلیل الواجب الذی یدلّ علی وجوبه فی خارج الوقت، مع أنّ ظهور المقیّد کان عند العرف أظهر مطلقاً، ویعدّ مقدّماً علی ظهور الإطلاق فی المطلق کما لا یخفی .

وبالجمله: فما تعرّض له رحمه الله خارج عن ما وقع فیه البحث بین الأعلام فی باب وجوب تبعیّه القضاء للأداء وعدمه .

نعم، والذی ینبغی أن یتبّه علیه، هو أنّ مورد النزاع والبحث فی باب التبعیّه إنّما هو فیما إذا لم یکن لدلیل الواجب إطلاق أو عموم یقتضی إیجابه فی خارج الوقت، وإلاّ لکان الدلیل علی إثبات وجوبه نفس ما یدلّ علی وجوب أصل الواجب، لو لم یقتض التقیّد کون المصلحه مختصّه بالوقت، فیکون الواجب حینئذٍ علی نحو تعدّد المطلوب قطعاً، وعلّه عدم إطلاقه :

إمّا لأنّه من أوّل الأمر مقیّد بخصوص الوقت، حیث قد عرفت أنّ الأمر لا یدعو صاحبه إلاّ إلی متعلّقه .

وإمّا من جهه أنّه قد فهم من دلیل خارجی أنّ الوجوب ثابت لخصوص الوقت.

فلابدّ حینئذٍ لو عُرض الشکّ فی ذلک مع هذا الوصف، من الرجوع إلی دلیل آخر، بلا فرق بین کونه أصلاً عملیّاً من الاستصحاب أو البراءه .

الکلام فی مقتضی الاُصول بالنسبه إلی وجوب القضاء

اعلم أنّ الرجوع إلی الاُصول العملیّه إنّما یکون فیما إذا فقدنا الدلیل

الاجتهادی من العموم أو الإطلاق، أو دلیل خاصّ علی الوجوب بعد الوقت، وعلی عدمه، لوضوح أنّه مع وجود أحدهما لا یصل الدور إلی الدلیل الفقاهتی من الاُصول العملیّه، فبناءاً علی هذا إذا لم نقل بتبعیّه القضاء للأداء کما فی القسم الأوّل والثانی من الدلیل المنفصل مع القسم الأوّل بالمتّصل، ولم نقل بوجود دلیل یدلّ علی وجوب القضاء، فحینئذٍ هل مقتضی الأصل فی المقام هو الاستصحاب أو البراءه أو الاشتغال ؟

لا إشکال أنّه إذا کان الأصل الجاری هو الاستصحاب قدّم علی أصل البراءه والاشتغال.

ولقائلٍ أن یقول: بجریان الاستصحاب هنا، لأنّ الوجوب قد تعلّق بأمر مرکّب من طبیعه الصلاه ومن القید وهو الوقت، فنیحلّ الوجوب حینئذٍ، فإذا زال وجوب المتعلّق للقید بواسطه زوال قیده، کان وجوب المتعلّق للطبیعه باقیاً بالاستصحاب، لأنّ بزوال وجوب المتعلّق للقید یتحقّق الشکّ فی زوال الوجوب المرتبط للطبیعه، فیستصحب.

ولنا فی ذلک نظیرٌ فی الفقه، وهو ما إذا قیل: (الماء المتغیّر نجس) فإذا زال تغیّره من عند نفسه، یوجب الشکّ فی بقاء النجاسه، لاحتمال أن یکون زوال التغیّر موجباً لزوال النجاسه، لأنّه قد خرج بذلک عن موضوع الدلیل، وهو (الماء المتغیّر نجس) فیستصحب النجاسه. وهکذا الحال فی المقام إذ بخروج الوقت نشکّ فی بقاء الوجوب، فنحکم بواسطه الاستصحاب بالبقاء، وهذا هو المطلوب.

وفیه: هذا القول لا یخلو عن مناقشه واضحه، وهو أنّ الوقت الذی اُخذ فی الواجب علی قسمین:

تارهً: یکون علی نحو الظرفیّه للحکم، أی نعلم کونه کذلک، ففی مثل ذلک لا إشکال فی کون الوجوب بالنسبه إلی الصلاه باقیاً بعد خروج الوقت، بل لا ـ یحتاج إلی الاستصحاب، لأنّ مقتضی نفس الدلیل هو الحکم بوجوب القضاء، فضلاً عن وجود الاستصحاب أیضاً لو فرض عروض الشکّ له بسبب من الأسباب، لکن هذا القسم خارج عمّا نحن فیه قطعاً، لأنّ فرض کلامنا فی الموقّتات، أی فی الواجبات المقیّده بالزمان والوقت لا ما یعدّ الزمان ظرفاً له کما لا یخفی .

واُخری: ما یقابل ذلک وهو ما کان الوقت قیداً للواجب، فهو أیضاً یتصوّر علی أنحاء أربعه:

تارهً: یعلم کون الوقت قیداً للموضوع، کما لو قال: (الصلاه المقیّده بالزوال مثلاً واجبه).

واُخری: ما یعلم کونه قیداً للحکم والمحمول کما لو قال: (تجب حین الزوال الصلاه).

وثالثه: ما لو یعلم کونه قیداً لکلیهما.

ورابعه: ما لو تردّد بین أحدهما.

وخامسه: تردّد فی کون الوقت ظرفاً للحکم أو قیداً لأحد من الاُمور الثلاثه التی ذکرت.

ففی تمام هذه الأقسام الأربعه لا یجری فیها الاستصحاب.

فأمّا عدم جریانه فی الثلاثه الأخیره، لما قد قرّر فی محلّه بأنّ فی جریان الاستصحاب لابدّ من اتّحاد القضیّه المتیقّنه والمشکوکه. وبعباره اُخری من وحده الموضوع والمحمول، وهی غیر محفوظه هنا.

توضیح ذلک: أنّه لا ـ إشکال فی أنّ الأحکام الکلّیه والقانونیّه کما عرفت منّا سابقاً تتعلّق بالعناوین الکلّیه من الصلاه والصوم والحجّ وغیرها، فهذه العناوین المتعلّقه للأحکام قد تکون مطلقه، وقد تکون متقیّده، فإذا کانت من قبیل القسم الثانی کما فیما نحن فیه لأنّ الوجوب هنا قد تعلّق بالصلاه المقیّده بکونها فی وقت الزوال مثلاً لا مطلقاً، فعلی هذا إسراء الحکم من عنوان مقیّد إلی عنوان آخر سواءً کان بصوره الإطلاق أو بالتقیید بقید آخر یعدّ عرفاً من إسراء حکم موضوع إلی موضوع آخر وهو قیاس لا استصحاب، فإثبات الوجوب للصلاه المطلقه خارج الوقت عن طریق إسراء حکم الوجوب الموجود للصلاه المقیّده بالوقت یکون من ذلک القبیل، وعلیه فلا استصحاب فی المقام لعدم وحده الموضوع أو المحمول کما لا یخفی.

نعم، لو تعلّق الحکم علی عنوان لا بما أنّه عنوان کلّی، بل بما أنّه منطبق علی الخارج، وکان الخارج مصداقاً له، فحینئذٍ یمکن أن یجعل القید فیه من حالات الموضوع لا ـ من مقوّماته کما فی القسم الأوّل، وهو کما فی المثال الذی مثّل به الخصم وهو قوله: (الماء المتغیّر نجس)، حیث لا یکون الموضوع عنوان الماء الکلّی بدون الانطباق علی الخارج، بل قد جعل ذلک عنواناً مشیراً إلی الماء المتّصف بالتغیّر فی الخارج، فحینئذٍ لا زال تغیّره باقیاً فی الخارج الذی کان من حالاته، فیصحّ أن یستصحب ذلک ویُقال إنّ هذا الماء الذی کان متّصفاً بالتغیّر وکان نجساً فالآن کما کان، لأنّ زوال التغیّر عرفاً لا یوجب تغییراً موضوعیّاً، فالاستصحاب هنا جارٍ بلا إشکال .

والفرق بین هذین القسمین یظهر فی باب البیع، حیث إنّه لو کان متعلّق البیع

هو (الفرس العربی) بعنوانه الکلّی فلو دفع البـایع غیره إلی المشتری لا یوجب التخلّف الخیار للمشتری، بل کان اللّازم علی البایع إعطاء ما هو المورد للبیع ولو بتحصیله فی الخارج.

هذا بخلاف ما لو کان البیع واقعاً علی الفرس المشار إلیه الخارج بعنوان أنّه عربی فظهر خلافه، فإنّه یوجب للمشتری خیار تخلّف الشرط، لا أن یکون البیع لازماً کما کان فی الأوّل.

وجه الفرق: هو ما عرفت من تفاوتهما عند العرف من جهه تعدّد الموضوع وعدمه، فإجراء الاستصـحاب هنا غیر صحیح. ولا فرق فیما ذکرنا بین أن یکون موضوع الاستصحاب متّخذاً عن لسان الدلیل، أو کان متّخذاً عن العرف.

ودعوی: المحقّق الحکیم رحمه الله من الفرق بینهما بقوله: (لکن قد یشکل بأنّه مبنی علی الرجوع فی اتّحاد موضوع الاستصحاب إلی الـدلیل. أمّـا لـو کـان المرجع فیـه العرف، فـالموضوع فی نظره واحـد، ویصـحّ أن یُقـال کـانت الصــلاه واجبـه فهی علی ما کانت)(۱)، انتهی کلامه.

ممنوعه: ولیس علی ما ینبغی، لأنّ موضوع الاستصحاب ولو اُخذ من لسان الدلیل کان المشخّص لذلک هو العرف أیضاً.

فـإذا تبیّن التفـاوت بینهمـا، أی بین مـا لو کـانت العناوین الکلّیه موضوعاً، وبین ما لو کانت منطبقه علی الخارج موضوعاً بحسب فهم العرف، فلا یبقی لما ذکره من الفرق وجهٌ وجیه.

۱- حقایق الاُصول: ۱ / ۳۴۱ .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر وجه عدم جريانه فى الأخيره أيضاً، لأنّ الشكّ فى كون الزمان قيداً له أو ظرفاً، مساوقٌ للشكّ فى أنّ إسراء الحكم إلى آخر هل هو كان من وحده الموضوع فيكون استصحاباً كما فى صوره الظرفيّه، أو يكون من تعدّده حتّى يكون قياساً، من جهه احتمال كونه قيداً، فكأنّه شكّ فى أنّه هل هو مورد للاستصحاب أم لا ـ ومعه لا ـ مجال لجريانه، فإذا لم يجر الاستصحاب فى تمام أقسام الأربعه، فليس لنا حينئذٍ أصل إلاّ ـ البراءه إن لم نقل بتبعيّه القضاء للأداء، كما هو المفروض فى المقام.

نعم، من قال بوجود التبعيّه، فإذا عرض له الشكّ، فيجرى فيه قاعده الاشتغال لا البراءه، لأنّ أصل التكليف يقينى فلابدّ من الفراغ اليقينى أيضاً كما لايخفى.

أقول: هاهنا مسألتان متفرّعتان على السابق:

المسأله الاُولى: فى أنّ المكلّف إذا شكّ فى الواجبات الموقّته – سواءً كانت موسّعه كالصلاه اليوميّه، أو مضيّقه كالصوم، وسواءً كان توقيتها بالذات كالأمثله المذكوره، أو كان بالعرض بواسطه النذر واليمين – بعد خروج الوقت بأنّه هل أتى بالواجب فى وقته، أو تركه بسهو ونسيان أو بعهدٍ واختيار أو بعنف واضطرار، فهل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا ؟ وما هو مقتضى الاُصول هنا وأىّ أصل يمكن إجرائه فى المقام ؟

فلابدّ من تقرير فروض المسأله أوّلاً، فنقول :

تارهً: يفرض عدم اقتضاء دليل الأوّلى والتوقيت بنفسهما للوجوب فى خارج الوقت ولا دليل آخر، ومع ذلك يحتمل بقاء علم الموضوع للموقّت إلى

خارج الوقت، فقد عرفت فی هذا الفرض عدم إمکان إجراء الاستصحاب، لاستلزامه إسراء الحکم من موضوع إلی موضوع آخر، فیکون مجری الأصل هنا هو البراءه فقط.

واُخری: یکون فیما إذا کان الواجب دالاًّ علی أنّه إذا ترک فی الوقت وجب علیه الإتیان بقضائه إمّا بمقتضی نفس دلیل الواجب، أو بمفاد دلیل التوقیت، أو بدلیل مستقلّ آخر دالّ، علی أنّ هذا الواجب لو ترک فی الوقت وجب إتیانه فی خارجه، فإن کان وجوبه ثبت بدلیل مستقلّ بالخصوص - کما لا یبعد أن یکون الصوم والصلاه کذلک - فلا یمکن الحکم بوجوب القضاء إلاّ بإحراز وجود أمر جدید علی الوجوب، وإثبات هذا منوط علی إحراز الفوت فی الوقت، سواءً کان ذلک الإحراز وجدانیّاً أو تعبّدیّاً. فیدور الأمر حینئذٍ علی أنّه یمکن إحراز ذلک بالأصل بعد عدم تحقّقه بالوجدان علی الفرض، وذلک الأصل لیس إلاّ الاستصحاب، لأنّه شاکّ فی أنّ ترکه کان فی الوقت أم لا، أی أتی بالواجب فیه أم لا، وحینئذٍ فاستصحاب عدم الإتیان یوجب صدق عنوان الفوت، حیث لا ـ یکون معناه عرفاً إلاّ ترک شیء فی وقته، إذ الفوت عنوان اعتباری ینتزعه العرف من الترک، بل هو فی نظر العرف لیس إلاّ نفس الترک، لا أن یکون شیئاً وجودیّاً مستقلاًّ ملازماً لعدم الإتیان، لأنّه إن کان أمراً وجودیّاً لابدّ من أن یکون قائماً علی شیء موجود، لأنّه بنفسه یعدّ من الاُمور المضافه إلی شیء آخر، لأنّ الفوت لا یقوم بنفسه، بل ینتسب إلی مثل الصلاه والصوم وهما غیر موجودین فی الخارج حتّی یقال بأنّ فوتهما وجودی، لأنّ المفروض عدم تحقّقهما، هذا بخلاف ما لو أسندت الفوت إلی درهم فی کیسه عند فقده، حیث أنّه قد فاته شیئاً کان موجوداً وأصبح

خارجاً من كيسه، ولكنّه قليل الاستعمال فى هذه الموارد عرفاً، بل كثيراً ما يستعان من ساير الألفاظ مثل (زال) و (بقى) و (ذهب) وغيرهما.

وكيف كان، فدعوى كون الفوت أمراً وجوديّاً ملازماً لعدم الإتيان، كما توهّمه صاحب «المحاضرات» غير مسموعه، فمقتضى جريان الاستصحاب عند عدم الإتيان هو إحراز موضوع دليل وجوب القضاء بأمرٍ جديد.

لا يُقال: إنّه يكون من مورد أصل البراءه من الأمر الجديد، لأنّه شكٌّ فى أصل حدوث التكليف به، بل قد يمكن التمسّك باستصحاب عدم حدوث الأمر الجديد عند الشكّ فى تحقّقه، فلازمه عدم وجوب القضاء فى فرض المسأله.

لأنّا نقول: إنّ الأصل والاستصحاب الجارى فى الفوت يعدّ أصلاً موضوعيّاً سببيّاً بالنسبه إلى أصاله عدم حدوث الأمر الجديد الذى هو أصلٌ حكمى مسبّبى؛ لأنّ الشكّ فى تحقّق الأمر الجديد وعدمه يزول باستصحاب عدم الإتيان، المحقّق بعنوان فوت الواجب الذى كان موضوعاً للأمر الجديد، لوضوح أنّ منشأ الشكّ فى وجوب الأمر ليس إلّا الشكّ فى تحقّق الفوت وعدمه، فالأصل الجارى فى السبب يرفع الشكّ عن المسبّب، فيثبت حينئذٍ وجود أمر جديد فيجب عليه القضاء.

هذا كلّه إذا كان دليل وجوب القضاء هو الأمر الجديد، كما هو الغالب فى الواجبات بالنظر إلى الاستصحاب.

وهمٌ ودفعٌ:

أمّا الوهم: فقد يُقال بأنّ مقتضى قاعده الاشتغال لولا الاستصحاب، هو وجوب القضاء بتقريب أنّه قد علم فى الوقت بتنجّز التكليف عليه، فحصل له الشغل اليقينى بالواجب، ففى خارج الوقت يشكّ فى فراغ ذمّته عنه، فلا يخلص

عن اشتغال الذمّه إلاّ بالفراغ اليقينى، وهو ليس إلاّ بإتيان القضاء، وهو المطلوب.

وأمّا الدفع: إنّ الشغل اليقينى يقتضيى ذلك إذا عرض له الشكّ فى الوقت وأراد إتيانه فيه فيصحّ ذلك، وأمّا إثبات كون ذمّته مشغوله حتّى فى خارج الوقت، فهو منوط على إثبات دليل على ذلك من الأمر الجديد، وهو أوّل الكلام لولا الاستصحاب، لعدم إحراز الفوت بدون النظر إلى الأصل، فمع التوجّه إليه يرجع الدليل إلى وجوب القضاء إلى ما ذكرناه.

وبعباره اُخرى: يحتمل أن تكون الذمّه مشغوله فى خصوص الوقت، سواء كان تركه عن عذر أو معصيه فى الوقت، وهو لا يقتضى ولا يطلب إثبات وجود الذمّه فى خارج الوقت أيضاً كما لا يخفى.

هذا لو كان الدليل لوجوب القضاء هو الأمر الخارج عمّا هو فى الوقت من الدليل الأوّل والثانى وهو التوقيت.

وأمّا لو كان دليل وجوب القضاء فى خارج الوقت ثابتاً بدليل أصل الواجب أو بدليل توقيته، فإذا شكّ فى أنّه هل أتى بالواجب فى الوقت أو تركه؟ ففى هذا القسم كان الدليل لإثبات وجوب القضاء هو الاستصحاب والاشتغال كلاهما؛ لأنّ وجوب القضاء حينئذٍ كان مترتّباً على عدم إتيانه فى الوقت، والمفروض أنّ نفس الدليل متكفّل لإيجابه، فبالأصل يحرز ويثبت وجود التكليف.

كما أنّ قاعده الاشتغال بالنسبه إلى أصل التكليف الذى قد فرض عدم انحصاره بالوقت تجرى حينئذٍ؛ لأنّ ذمّته كانت مشغوله بالواجب، إمّا بإتيانه فى الوقت، أو فى خارجه لو تركه فى الوقت، فالاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ كذلك، وهو لا يحصل إلاّ بإتيان القضاء.

أقول: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا، أنّه بناءً على وجوب القضاء فی الواجبات الموقّته - کالصلاه والصوم، سواءً کان وجوبه بأمرٍ جدید، أو بدلیل أصل الواجب - لابدّ للشاکّ فی الإتیان بها فی الوقت إتیانه فی خارج الوقت قضاءاً.

بل نزید هنا بأنّه علی الفرض الثانی من کون الوجوب للقضاء ثابتاً بدلیل أصل الواجب لا بأمر جدید، أنّه تجری قاعده الاشتغال هنا لإیجاب القضاء لا البراءه ولو لم نقل بجریان استصحاب عدم الإتیان لإثبات الفوت، بناءً علی ما زعمه الخصم من کون الفوت أمراً وجودیّاً ملازماً لعدم الإتیان .

فإثبات الفوت بواسطه استصحاب عدم الإتیان فی الوقت، یصیر أصلاً مثبتاً وهو لیس بحجّه؛ لما قد عرفت بیان وجود قاعده الاشتغال علی فرض کون الوجوب ثابتاً من دلیل الواجب.

فدعوی کون الأصل هنا البراءه فیما لم یجر فیه الاستصحاب، کما عن السیّد الخوئی(۱)، لا یخلو من وهن.

اللَّهُمَّ إلاّ أن یکون مقصوده صوره کون الوجوب تابعاً للقضاء بأمرٍ جدید، فحینئذٍ یصحّ کلامه، لأنّه علی مبناه لا یکون الاستصحاب جاریاً لاستلزامه الأصل المثبت، وقاعده الامتثال غیر جاریه، لما قد عرفت فی رفع الوهم، فلیس هناک أصل إلاّ البراءه، فله وجه، ولکن کان ینبغی له أن یبیّن تفصیل الکلام فی ذلک.

وبالجمله: ومن ما حقّقناه ظهر لک حال ما لو شکّ فی کون الفوت من قبیل

۱- المحاضرات: ۲ / ۷۲ .

ما ذكرناه ليجرى فيه الاستصحاب، أو من قبيل ما اختاره السيّد الخوئى لكى لا يجرى فيه، حيث إنّه على تقدير كون وجوب القضاء ثابتاً بأمرٍ جديد، لازمه عدم ثبوت وجوب القضاء عليه، لأنّه يعدّ شكّاً فى مصداق الاستصحاب، ولا يمكن التمسّك ب-(لا تنقض اليقين بالشكّ) هاهنا، لاحتمال أن يكون من قبيل الأصل المثبت، وهو ليس بحجّه.

وأمّا على تقدير كون الوجوب ثابتاً بالأمر المتعلّق بأصل الواجب، فلازمه القضاء بواسطه جريان قاعده الاشتغال هنا كما عرفت، ولو لم يكن الاستصحاب هنا جارياً فيه، فليتأمّل.

المسأله الثانيه: وهى أنّه لا إشكال فى أنّه إذا شكّ المكلّف فى أثناء الوقت بإتيانه الواجب وعدمه، فإنّ مقتضى قاعده الاشتغال والاستصحاب هو وجوب الإتيان، فحينئذٍ لو لم يأت بالواجب بعد ذلك إلى أن خرج الوقت، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه قد فوّت الواجب، فإثبات وجوب القضاء عليه حينئذٍ منوط بكون الواجب ممّا ثبت فيه وجوب القضاء إمّا بأمرٍ جديد متعلّق على إحراز الفوت فى الوقت، أو بمقتضى دليل التبعيّه عند من ذهب إليها. فهنا لا يكون إثبات وجوب القضاء محتاجاً إلى الأصل وهو الاستصحاب كما لا يخفى .

وأمّا لو فرض ذهاب الوقت بعد حصول الشكّ فى الأثناء، والحكم بوجوب الإتيان بالواجب، ثمّ عرض له الشكّ فى أنّه هل أتى بما قد وجب عليه بالشكّ والأصل، أو أنّه تركه بعد وجوبه عليه ولو عن نسيان، لو لم نقل بإمكانه عن اختيار، فحينئذٍ هل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا ؟

وتوهّم إمكان إجراء استصحاب الوجوب هنا، لأنّه فى الوقت قد علم

بالوجوب بواسطه الُاصول، ثمّ شكّ فى ارتفاعه، فيستصحب فيثبت القضاء.

مندفع بما قد عرفت سابقاً بأنّ الاستحصاب لا يمكن إجرائه هنا، لعدم وحده الموضوع والمحمول فى المستصحب، والمعتبر فيه اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه؛ لأنّ ما كان واجباً سابقاً كان هو الواجب المقيّد بالوقت، والآن اُريد إثبات الوجوب لخارجه فهو موضوع آخر فيكون قياساً لا استصحاباً.

فلا يمكن إثبات القضاء هنا أيضاً إلّا بأحد من الطريقين:

۱) إمّا باستصحاب عدم الإتيان فى الوقت، المستلزم لإثبات الفوت تعبّداً، فيثبت الموضوع للأمر الجديد من وجوب القضاء لمن فات منه الواجب.

۲) أو إثباته من طريق القول بإمكان التبعيّه، فيجرى فيه حينئذٍ قاعده الاشتغال، واستصحاب عدم الإتيان لو عرض له الشكّ، وإلّا كان نفس الدليل كافياً لإثبات وجوب القضاء عليه، فيكون حكم الواجب الذى ثبت وجوبه بالأصل وفات منه بالشكّ والترديد فيه، مثل حكم من شكّ وتردّد فى أوّل الأمر بأنّه هل أتى بالواجب فى الوقت أم لا، من جهه ثبوت وجوب القضاء بالأصل وعدمه، وإجراء دليل الوجوب من الأمر الجديد، أو من التبعيّه، فكلّ من ذهب إلى وجوبه فى السابق يقول به هاهنا، وكلّ من اعترض فى السابق - كالسيّد الخوئى - فيعترض عليه هاهنا، فلا يكون الأصل عنده إلّا البراءه، كما لا يخفى.

***

فی أنّ الأمر بالشیء هل هو أمرٌ به

فصل

فی أنّ الأمر بالشیء هل هو أمرٌ بذلک الشیء أم لا

أقول: وهذا یتصوّر فی عالم الثبوت علی ثلاثه أقسام أو أربعه:

تـارهً: یکون غرض الآـمر من الأمر هو التوصّل إلی نفس الفعل، ولو بواسـطه أمر المأمور الأوّل بحیث لو حصل الفعل خارجاً ولو من غیر ناحیه هذا الأمر الثانی، لکان الغرض حاصلاً، وهذا هو الغالب وقوعه فی الخارج.

وأُخری: مـا لو کـان الغرض تحقّق أمر المأمور الأوّل من دون غرض له فی تحصـیل الفعل خارجاً، بل لیس المقصود من الأمر به إلاّ وسـیله لتحقّق أمر الآمر الثانی، وهو کثیراً ما یقع فی الخارج حیث یأمر الوالد ولده بالجلوس ویقصد بذلک إفهام الآخرین بأنّ أمره یکون أمراً له، ففی مثل ذلک لیس المقصود منه إلاّ تحقّق أمره من دون تحصیل الفعل فی الخارج، بل ربما یمکن أن یمنع عن تحقّقه بعد ملاحظه إطاعه الناس لامتثال أمره وانقیادهم بذلک، وهو أمر شایع فی العرف کما لایخفی.

وثـالثه: ما یکون الغرض هو التوصّل إلی کلّ واحـد منهما بنحو الشـرطیّه، بأن یکون المقصود هو حصول الفعل خارجاً، لکن مع أمر الآمر الثانی، بحیث لو حصل من غیر طریقه لما عدّ الامتثال متحقّقاً کما لو انعکس بأن تحقّق الأمر من الآمر الثانی دون الفعل وعدّ غیر ممتثل، أو کان بنحو تعدّد المطلوب، أی کان کلّ واحد منهما مطلوباً مستقلاًّ.

هذا كلّه بحسب مقام التصوّر والثبوت.

وأمّا فى مقام الإثبات والدلاله: ففيه احتمالان:

الأوّل: تارةً تكون القرينه المقاميّه أو المقاليّه لأحد هذه الوجوه موجوده، فحينئذٍ لا إشكال فى وجوب العمل بمقتضى دلاله القرائن.

واُخرى: تكون القرائن مفقوده وكان الدليل من حيث نفسه مطلقاً، فهل يحمل على أحد الوجوه الثلاثه أو الأربعه أم عليه التوقّف والرجوع إلى مقتضى الاُصول العمليّه.

أقول: والذى يظهر من صاحب «الكفايه» هو الثانى، خلافاً للمحقّق العراقى والحكيم والخوئى من الحمل على القسم الأوّل من الثلاثه أو الأربعه، أى بأن يكون الأمر للتبليغ إلى مطلوبيّه أصل الوجود كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر والنهى.

ولكن الأقوى عندنا بحسب حال الارتكاز، وملاحظه حال حكمه المولى من أفعاله وأوامره، وكونه منزّهاً عن اللّغويّه فى توسيط الآمر الثانى، هو أنّ مقصوده فى أكثر الموارد هو الرابع، لكن لا بحيث يكون نفس الفعل لو كان حاصلاً لكان غير ممتثل لأمره، بل من جهه كونه إذا امتثل بتوسّط أمر الثانى كان أحسن وأولى فى الامتثال والثواب، لتحقّق الامتثال لكلا الأمرين، وإن كان الغرض بإتيان نفس الفعل أيضاً حاصلاً.

والحاصل: بأن لا يكون وجود أمر الثانى فى الواسطه على نحو الشرطيّه، بحيث لو لم يوجد لما كان المشروط حاصلاً، بل كان من جهه تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الفعل بنفسه مطلوباً، ووجوده بتوسّط أمر الثانى الذى كان أوجه

مطلوباً آخر، لوضوح أنّه لو كـان المطلوب أصـل وجود الفعـل، لمـا احتـاج إلى التوصّـل بالأمـر الثـانى. وحمله فيما لا يقـدر إلّا بذلك، خصوصاً فى مثل التكاليف الكلّيه الإلهيّه، بعيدٌ جدّاً، بل وهكذا فى جميع القوانين الكلّيه حتّى غير الشرعيّه.

نعم، يصحّ فى الأوامر الشخصيّه، وذلك لكونهم قد رتّبوا على هذا البحث ثمره يؤيّد ما ذكرناه، وهى كون عبادات الصبى شرعيّه بواسطه أمر الشارع لآبائهم بقوله: (مُروهم بالصـلاه فى تسع سـنين)، لأنّ الأمر بالأمر بالشـى أمرٌ بـذلك الشـىء، فإنّ الشارع كان يمكنه توجيه الأمر إليهم مستقيماً، فحيث لم يفعل، يفهم أنّه كانت المصلحه فى ذلك على نحو تعدّد المطلوب.

وكيف كـان، فما اخترناه أمره برزخٌ بين الوجه الأوّل من ناحيه والثالث من ناحيه اُخرى، لأنّه من جهه أنّ نفس الفعل كان مطلوباً للشـارع مثـل الصـلاه، ولو لم يحصـل من ناحيه أمر الأب والجدّ، إذ يعـدّ صـرف المطالبه للمأتى به مع المأمور به الواقعى موجباً لصدق الامتثال، وكافياً، وإن لم يقصده خارجاً، كما هو كذلك فى المقام، هذا من جهه.

ومن جهه اُخرى لو أتى بذلك مع قصد امتثال أمر الأب الذى كان مصداقاً للمأمور به الأمر الأوّلى، وكان واجداً لمصلحه اُخرى، ولو بملاـحظه حـال إعمال مقام الاُبوّه والولايه فى ذلك، أو من جهه ملاحظه أنّهم أعرف بحال الأبناء فى الخارج ونظائر ذلك، اندرج فى الوجه الرابع، فيكون المركّب منهما بنحو تعدّد المطلوب، وهو الرابع من الوجوه المذكوره، وهو المطلوب.

وإن صـرفنا النظر عمّـا ذكرنـاه، وكـان المقصود ملاـحظه حـال نوع مطلوبيّه نفس الفعـل، كـان الوجه الأـوّل أقوى من جهه كثره وجوده خارجاً كما عليه تبليغ

المرسل من جهه الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، نظیر ما ورد فی قوله تعالی: «وَأْمُرْ أَهْلَکَ بِالصَّلاَهِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْهَا»(۱).

أقول: ثمّ لا یخفی علیک بأنّ شرعیّه عبادات الصبی ثابته من طریق هذا البحث، وذلک فیما لو قلنا بأنّ الأمر إلیهم کان بواسطه الأدلّه الدالّه علی أمر الولی لیکون بذلک من صغریات کبری البحث هنا، ولکن التزم بعض الأعلام - وهو المحقّق الحکیم قدس سره - بأنّ شرعیّتها ثابته من دلیل آخر غیر ما ذکروه حیث قال: (یمکن إثبات شرعیّه عباده الصبی بعموم أدلّه التشریع، مثل قوله تعالی: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»(۲) و «أَقِیمُوا الصَّلاَهَ» ونحوها ممّا یعمّ البالغ وغیره، وحدیث رفع القلم عن الصبی حتّی یحتلم، لا یقتضی أکثر من رفع الإلزام، لأنّه وارد مورد الامتنان، وحینئذٍ فیکتفی بعبادته لو فعلها فی الوقت ثمّ بلغ، ولا یحتاج إلی الإعاده)، انتهی کلامه(۳).

وفیه: وفی کلامه من الإشکال مجالٌ واسع:

أوّلاً: بأنّ ظاهر تلک العمومات هو إثبات متعلّقاتها علی المکلّف بصوره الوجوب، لأنّ قرینه الوجوب فی أکثرها لو لم یکن کلّها موجوده، مثل کلمه «علی» الظاهر فی التکلیف الإلزامی فی مثل «کُتِبَ عَلَیْکُمُ»، مضافاً إلی ظاهر لفظ (کُتب) حیث یکون المقصود منه هو الوجوب کما فی نظائره مثل قوله تعالی: «کُتِبَ عَلَیْکُمْ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَی»(۴)، وفی الوصیّه فی قوله تعالی: «کُتِبَ عَلَیْکُمْ

۱- سوره طه: ۱۳۲.

۲- سوره البقره: ۱۸۳.

۳- حقائق الاُصول: ۱ / ۳۴۲.

۴- سوره البقره: ۱۷۸.

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرا الْوَصِيَّهُ»(۱)، وفی الصلاه: «إِنَّ الصَّلاَهَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابا مَوْقُوتا»(۲)، كما أنّ فی الحجّ يستفاد الوجوب من حرف علی فی قوله: «وَللّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»(۳)، مضافاً إلى ما وقع فی ذيله لتاركه من ترتّب الكفر عليه بقوله تعالی: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّه َ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»(۴)، ومضافاً إلى أنّ ظهور الأمر فی «أَقِيمُوا الصَّلاَهَ وَآتُوا الزَّكَاهَ»(۵) ونظائرهما هو الوجوب أيضاً .

فبناءً على ذلك، كيف يمكن دعوی شمولها للصبی الذی لا يكون له التكليف إلزاميّاً قطعاً، ولو من جهه ملاحظه دليل حديث الرفع الشامل له لرفع الإلزام قطعاً، كما اعترف به القائل، فلابدّ القول حينئذٍ بعدم عموميّتها للصبی حتّى لا يحتاج لرفعه إلى ذلك الحديث أصلًا، كما هو الأقوی.

أمّا دعوی المحقّق العراقی: فقد ظهر من ما ذكرنا عدم صحّه ما ادّعاه المحقّق العراقی فی «نهايه الأفكار» لتصحيح شمول دليل العمومات للصبی، بقوله فی كتابه ناسباً إلى البعض: (إنّ شمول إطلاق الخطابات فی التكاليف مثل قوله تعالی: «أَقِيمُوا الصَّلاَهَ»ونحوه للصبی الذی يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعه حيث أنّ دعوی انصرافها عن مثل هذا الصبی بعيده غايته، إذ لا يكاد يفرّق العرف فی شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه إلى خمس عشره سنه كامله، وبين من نقص سنه من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعه واحده، بل العرف يری شمول تلك

۱- سوره البقره: ۱۸۰ .

۲- سوره النساء: ۱۸۳ .

۳- سوره آل عمران: ۹۷ .

۴- سوره آل عمران: ۹۷ .

۵- سوره البقره: ۴۳ .

الخطابات لكلّ منهما، وحينئذٍ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبىّ، يتعدّى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك فى العمر إلى أن يبلغ فى طرف القلّه إلى ستّ أو سبع سنين، فيستفاد من ذلك حينئذٍ أنّ الصبى المميّز والمراهق كالبالغ فى كونه ممّن شُرّع فى حقّه العباده على نحو مشروعيّتها فى حقّ البالغين، من حيث اشتمال عباداته على المصالح الملزمه، غايه الأمر بمقتضى دليل رفع القلم، يرفع اليد عن جهه إلزام التكليف، ويقال بأنّه غير مكلّف بالإيجاد بتكليف لزومى فى حال عدم بلوغه.

ونتيجه ذلك إنّما هو سقوط التكليف عنه بالإيجاد لو فرض بلوغه فى أثناء العباده، أو بعد الفراغ عنها، نظراً إلى استيفائه بفعله حينئذٍ قبل البلوغ، فتلك المرتبه من المصلحه الملزمه الداعيه على الأمر والتكليف، هذا.

ولكن فيه: أنّه لا ـ قصور فى هذا التقريب لإثبات المشروعيّه بالمعنى المزبور، لولا دعوى كون اعتبار البلوغ فى أذهان المتشرّعه بمقتضى دليل رفع القلم ونحوه فى الارتكاز بمثابهٍ يكون من القرائن الخاصّه الموجبه لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين، كما لعلّه ليس ببعيد أيضاً، وإلّا فلا مجال لإثبات مثل هذا النحو من الشرعيّه أيضاً، حتّى يترتّب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ، فيما لو كان بلوغه فى أثناء العباده أو بعد الفراغ عنها كما لا يخفى)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ويمكن توجيه عدم صحّته:

أوّلاً: ما عرفت من أنّ الخطابات مشتمله بما لا يمكن شمولها لمثل غير البالع ولو بساعه أو نصفها ما لم يبلغ إلى حدّ التكليف، وليس هذا مرتبطاً بالإطلاق حتّى

۱- نهايه الأفكار: ۳۹۹ .

یـدّعی انصـرافه إلی بعض أفراده، فیلحق به بعض آخر بـالقول بعـدم الفصـل بینهمـا کمـا توهّمه، بـل وقبیل ذلک بعـده فی آخر الکلام بقوله: (لولا وجود القرائن الموجبه لکونها تخصیصاً للبالغین).

وثانیـاً: لو سـلّمنا شـموله لمثـل ذلـک، وکان دلیل حـدیث رفع القلم قـد أخرجه عن حریم التکلیف الإلزامی، فکما أنّه خرج عنه بذلک، فقد خرج عن المصـلحه الملزمه التی کانت فیه للبالغین، لأنّه لا یصحّ القول بخروجه عن حریم التکلیف والمصـلحه باقیه بحالها الإلزامی، فإذا خرجت المصـلحه عن حالها الإلزامی، فلا یمکن القول حینئـذٍ بکفایه مثل هـذه الصـلاه الواقعه قبل البلوغ - الفاقده لتلک المصـلحه - واجزاءها عن الصـلاه الواجبه علیه بعد البلوغ، المشـتمله علی المصلحه الملزمه، ولیس هذا إلّا من قبیل دعوی بلا إقامه برهان کما لا یخفی علی من أدنی له تأمّل.

فالإشـکال الثانی وارد علی کلا العلمین، لأنّ المحقّق الحکیم قـدس سـره قد اعترف فی آخر کلامه بالاجتزاء عن العباده الواجبه علیه، سواء بلغ فی الأثناء أو بعد الفراغ.

أقول: وبمـا حقّقنـاه ربمـا نبلغ إلی موضوع آخر، وهو أنّه لعلّ الحکمه فی أمر الشارع لأولیاء الأطفال بالأمر إلیهم فی سـبع سـنین إلی زمـان البلوغ، ولو بالضـرب للقیـام بالصـلاه هو تفاوت واقع المصـلحه فی المرحلتین من حال البلوغ وقبله حیث إنّ المصـلحه الموجوده قبل البلوغ سـنخُ مصلحهٍ لا تقتضی مباشره الشارع للتکلیف إلیهم، بل اقتضت أن یکون الأمر بواسطه أولیائهم، بخلاف المصلحه الموجوده بعد البلوغ، حیث تکون المصلحه فی مرتبه تقتضی مباشره الشارع فی

التکلیف، فهذا أیضاً دلیلٌ آخر علی عدم کفایه عباداته قبل البلوغ عن عبادته بعده، ولو سلّمنا شرعیّتها أیضاً قبل البلوغ من أدلّه عمومات التشریع.

وکیف کان، یعدّ الإحراز والقطع بالاجتزاء بمثل ذلک عمّا هو الواجب بعد البلوغ، فی غایه الإشکال، مع أنّه یلزم فیما إذا بلغ فی أثناء العمل العبادی أن یکون عمله مرکّباً من المستحبّ والواجب، لأنّ ما وقع قبل البلوغ غایته الاستحباب، وما وقع بعده هو الوجوب، فوجود مثل هذا الواجب المرکّب فی الإسلام والشریعه قلیل.

نعم، قد یتحقّق فی مثل صوم الاعتکاف حیث یکون مستحبّاً فی یوم الأوّل والثانی، وواجباً فی الیوم الثالث، وهکذا فی کلّ یومٍ ثالث من الثلاثه من الستّه أو التسعه، ولکن لابدّ فی إثباته من عنایه زائده، مع أنّه عمل اجتمع فیه الواجب والمستحبّ وهو مختلف عن المرکّب منهما کما فی المقام، مع أنّ الکفایه أمرٌ واقع فی مرحله الشکّ فی الفراغ، فلابدّ من إحرازه لأنّه شغل یقینی یقتضی الفراغ کذلک.

***

فی حکم الأمر بعد الأمر

فصلٌ

فی الأمر بعد الأمر

البحث فی أنّ الأمر الواقع عقیب الأمر الأوّل وقبل قیام المکلّف بامتثاله، هل یعدّ تأکیداً للأوّل أو یحمل الثانی علی التأسیس، بما یوجب التکرار فی متعلّقه أم لا ؟

أقول: والمسأله محلّ خلاف بین الأعلام، فقد ذهب صاحب «الکفایه» و«عنایه الاُصول» والمحقّق الحکیم وصاحب «المحاضرات» إلی التأکید، خلافاً للمحقّق العراقی فی «نهایه الأفکار» حیث رجّح أوّلاً تقدیم إطلاق الهیئه المقتضی للتأسیس، ثمّ یستشکل ویبقی المسأله بصوره الإشکال، الظاهر فی توقّفه والرجوع إلی الأصل المتبقّی للتأکید، لأنّه هنا عباره عن أصل البراءه عن التکلیف الزائد، المساوی للتأسیس، فیثبت التأکید.

وتحقیق الحال فی المسأله أن یُقال: لابدّ أوّلاً من بیان موضوع النزاع، ثمّ ذکر ما هو المختار فیه، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

البحث الأوّل: إنّ الأمر المتکرّر له تقسیمات متعدّده، أمّا الأمر الواحد فلا إشکال ولا خلاف فی أنّ مقتضی کلّ أمر هو التأسیس، أی لزوم الإتیان بمتعلّقه إذا کان واحداً، وإنّما الکلام فی صوره تکرار الأمر، وهو أیضاً یتصوّر علی أنحاء:

التقسیم الأوّل: تارهً: یکون التکرار فی المادّتین المتفاوتتین.

واُخری: فی المادّتین المتساویتین، والمراد من التساوی وحده الأمرین من

حیث المادّه لا التساوی المستعمل فی باب المنطق کالإنسان والناطق.

ثمّ فی الاُولی: قد یکون التفاوت بین المادّتین:

تارهً: علی نحو التباین کالإکرام والضرب، کما لو قال: (أکرم زیداً) ثمّ قال: (اضرب زیداً).

واُخری: علی نحو العموم والخصوص من وجه، کالإکرام والإعطاء کما لو قال: (أکرم زیداً) ثمّ قال: (أعطه درهماً)، حیث إنّه قد یتصادقان فی مادّه واحده، وقد یفترقان فی مرحلتین بأن یکون إعطاء الدرهم للجریمه، واُخری للإحسان، کما أنّ الإکرام قد یتحقّق بالإعطاء للدرهم، وقد یتحقّق بغیره.

وثالثه: بصوره العموم والخصوص المطلق، نظیر الإکرام والضیافه، حیث یکون کلّ ضیافه إکرام مثلًا دون العکس، فقال: (أکرم زیداً) و(أضف زیداً).

فلا إشکال فی أنّ النزاع المذکور فی تکرار الأمر هل یفید التأکید أو التأسیس، لیس فی شیء من الأقسام الثلاثه المتفاوته، لوضوح أنّ تکرار الأمر فیها یحمل علی التأسیس لا التأکید، إلاّ أن یجعل فی اللّفظ قرینه دالّه علی خلاف ما هو المتعارف، فیکون هو المتّبع.

بل النزاع إنّما کان فی المتساویین بالمعنی الذی ذکرناه، کما لو قال: (صلِّ رکعتین) مرّتین، وهو واضح لا خفاء فیه.

التقسیم الثانی: إنّ التکرار فی الأمر:

تارهً: قد یأتی الأمر مکرّراً من مادّه واحده، لکنّه یقیّد کلّ واحد منهما بقید وجودی أو عدمی، الموجب لامتیاز أحدهما عن الآخر، کما لو قال: (صلِّ رکعتین عند الزوال)، ثمّ قال: (صلِّ رکعتین فی اللیل)، أو قال: (صلِّ رکعتین عند مجیء

زید) و(صلِّ رکعتین إن لم یجئ عمرو).

وأُخری: قد یأتی ذلک بقید لکلّ واحد منهما، لکنّه بقید تارةً یفید التکرار التأسیس، مثل أن یقول: (صلِّ) و (صلِّ) مرّةً أُخری، وأُخری یفید التأکید، بأن یکون المقصود منهما لیس إلاّ الإتیان لمرّه واحده متأکّده، کما لو صرّح بذلک فی ذیل الأمر الثانی.

ورابعه: ما لیس بشیء من الأقسام الثلاثه، بل یکون الأمر فی کلّ واحد بذاته مطلقاً غیر مقیّد بشیء یستفاد منه أحد الأمرین، کما لو قال: (صلِّ صلِّ) والنزاع یدور فی المقام فی هذا القسم دون الأقسام الثلاثه السابقه کما لا یخفی.

التقسیم الثالث: إنّ تکرار الأمر قد ینقسم من جهه العلّه والسبب وذکره وعدمه إلی أقسام :

تارةً: یکون السبب فی کلّ من الأمرین مذکوراً.

وأُخری: ما لا یکون کذلک فی شیء منهما.

وثالثه: ما یکون السبب فی واحد منهما مذکوراً دون الآخر.

ثمّ فی هذا القسم قد یکون السبب المذکور الواحد منهما سبباً لسببٍ لهما أیضاً، حیث یکون هذا من القسم الأوّل، لأنّه فی الحقیقه کان السبب لهما، غایه الأمر لکلّ منهما یکون علی قسمین؛ إمّا أن یکون متفاوتاً أو یکون فی کلیهما متّحداً.

والذی یکون مورد النزاع والکلام هو فیما لا یکون السبب فیهما مذکوراً أصلاً. أو کان السبب فی کلّ واحد منهما مذکوراً، إلاّ أنّ نوعه کان واحداً مثل أن یُقال: (إن ظاهرت أعتق رقبه)، (وإن ظاهرت أعتق رقبه).

وأمّا ما كان السـبب فى واحد منهما مذكوراً دون الآخر، مثل قوله: (إن ظاهرت أعتق)، ثمّ قال: (أعتق رقبه)، فظاهر كلام صاحب الفصول هو الجزم بالتأسيس من جهه تقديم ظهور إطلاق الهيئه على ظهور إطلاق المادّه، المقتضـى للتأكيد، خلافاً للآخرين من التوقّف فيه وعدم ترجيح أحدهما على الآخر.

وأمّا إن كان السب فى كلّ منهما مذكوراً ومتفاوتاً، فلا إشكال فى أنّ التكرار ظاهر فى التأسيس دون التأكيد، مثل أن يُقال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاعتق رقبه).

وبـالجمله: ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ مورد النزاع إنّما هو فى الأمرين المشـتقّين عن مادّه واحـده مطلقه عن كلّ القيود المفهمه لأحـد الوجهين من التأكيـد أو التأسيس، ومن السـبب بـأن لم يكن السـبب فيهمـا مـذكوراً، أو كـان السـبب فى كليهما مـذكوراً وواحـداً، أو كـان السـبب فى أحـدهما مـذكوراً دون الآخر، مع احتمال جريان النزاع فيه كما عرفت وجود الخلاف فيه أيضاً عن صاحب «الفصول».

أقول: إذا عرفت هذه المقدّمه، وظهر لک موضع النزاع، فنشرع إلى تقرير أصل المطلب، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

البحث الثانى: أنّ منشأ الإشكال والاختلاف إنّما هو من جهه الاختلاف فى تقديم مقتضى إطلاق المادّه أو إطلاق الهيئه:

لأنّ الأوّل يقتضى كون الأمر الثانى تأكيداً للأوّل؛ لأنّ الطبيعه بوجودها السعى إذا صارت متعلّقه للأمر، لا يمكن تكرّرها إذا كان تعلّق الأمرين بصوره الإطلاق من دون أن يكون مقيّداً بقيد، ولو بقوله مرّه اُخرى أو بوجود آخر، لأنّه يستلزم اجتماع المثلين، فلابدّ أن يكون الثانى تأكيداً حتّى لا يلزم ذلک.

وأمّا من ناحيه أنّ إطلاق الهيئه يقتضى كون البعث فى كلّ واحد من الأمرين مستقلاًّ من دون ارتباط بالآخر؛ لأنّ ظاهر البعث والإراده المتوجّهه إلى شىء هو هذا المعنى.

وعليه، يكون مقتضى إطلاق الهيئه هو التأسيس لا التأكيد، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يرجّح أحدهما على الآخر وبيان ما هو المرجّح فيهما.

قد يُقال: بأنّ إطلاق المادّه مقدّم على إطلاق الهيئه، فالتأكيد يرجّح على التأسيس؛ لأنّ المادّه تعدّ متقدّمه على الهيئه لكونها بمنزله المعروض، لعروض الهيئه عليها، فيحكم على طبق مقتضى إطلاق المادّه .

وقد يُقال: بأنّ إطلاق الهيئه مقدّم على إطلاق المادّه، فيرجّح التأسيس على التأكيد، لأنّ الهيئه بمنزله العلّه، لأنّها توجب التشكّل للمادّه، فالعلّه مقدّمه على المعلول، ممّا يقتضى أن يكون إطلاقها مقدّم على مقتضى إطلاق المادّه، فيكون الحمل على التأسيس أولى من التأكيد، خلافاً لما ذهب إليه أكثر الاُصوليّين، ولأجل ذلك ترى المحقّق العراقى قد تحيّر فيه، وإن مالَ إلى تقدّم إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه، إلاّ أنّه انتهى فى آخر كلامه بأنّ الحكم بتقدّم أحدهما على الآخر لا يخلو عن إشكال، ثمّ أتمّ البحث بأنّه لولا التشخّص بأحدهما، وتردّد الأمر بينهما، كان المقتضى الرجوع إلى الأصل وهو البراءه، فيوافق إثبات التأكيد لا التأسيس.

هذا ملخّص كلامه فى «نهايه الأفكار»(۱).

۱- نهايه الأفكار: ۴۰۱ .

ولكن التحقيق أن يقال: بتقدّم إطلاق المادّه على إطلاق الهيئه لوجوه متعدّده:

الوجه الأوّل: إنّ السعه والضيق فى الهيئه - فى جميع الموارد - تابعتان للسعه والضيق فى المادّه، كما يشاهد ذلك فى باب المطلق والمقيّد، ولا مجال لتوهّم تبعيّه المادّه للهيئه فى المقام، فإذا قال: (أعتق رقبه) أو (أعتق رقبه مؤمنه) أو فى مكان كذا وزمان كذا، فلا إشكال فى أنّ الهيئه بحسب مقتضاها لا تؤثّر فى المادّه، بل يكون الوجوب المستفاد من الهيئه تابعاً لمتعلّق المادّه، فهكذا يكون فى المقام، فإنّه إذا اقتضت المادّه بأنّ ما تعلّقت به الهيئه هى الطبيعه بوجودها السعى، عدّ ذلك تأكيداً لما سبق.

الوجه الثانى: بأنّ الحكم بتقدّم إطلاق الهيئه على المادّه مستلزم لمحذور بخلاف الآخر وهو لزوم اجتماع المثلين فى طبيعه واحده، وقد عرفت أنّ هذا المحذور لا يرتفع إلّا أنّ تتقيّد الطبيعه بقيد من القيود، ولو كان هذا القيد بلفظ (مرّه اُخرى) حتّى يناهض مصداق الطبيعه عن مصداقها الآخر، فهو أمر مرجّح لتقديم هذا الوجه الآخر كما لا يخفى.

الوجه الثالث: إنّ تكرار اللّفظ بتمام خصوصيّاته الموجب للتأكيد أمر معمول ومتعارف على الألسنه، كما يشهد بذلك ما ورد فى كلام النبىّ والأئمّه عليهم السلام ، مثل قول رسول اللّه صلى الله عليه و آله لعلىّ عليه السلام : (عليك بصلاه الليل، عليك بصلاه الليل). ونظائر ذلك، حيث يفهم أنّ التكرار بحسب المعمول يستعمل للتأكيد فى شىء دون التأسيس، بل إذا قصد من التكرار الثانى بما يدلّ على مطلوبيّته متكرّراً بلفظ (مرّتين)، مثل قوله: (صلِّ مرّتين)، واستعمال لفظ (صلِّ) مكرّراً وإراده التكرار فى أصل الصلاه مصداقاً لا يخلو عن استقباح عند العرف والعرب، والشاهد على ذلك النصوص

الصادره عن فصائحهم.

وبالجمله: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بتقديم التأكيد على التأسيس قوىّ جدّاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ذلک مقتضى الأصل عند التردّد والتخيير فى التقديم، لأنّ الشکّ يکون فى زياده التکليف، فالأصل البراءه کما لا يخفى.

هذا تمام الکلام فى البحث عن الأوامر، ويليه البحث عن النواهى، والحمدُ للّه أوّلاً وآخراً.

***

صفحه بیضاء

ص:۴۷۳

المقصد الثانی

ف-ی ٘ الن---واهی ٘

صفحه بیضاء

فی دلاله مادّه النهی وصیغته

فصل

فی دلاله مادّه النهی وصیغته

البحث فی هذا الفصل عن مدلول مادّه النهی وصیغته، فقد وقع الخلاف بین الأعلام فی ذلک، والذی ذهب إلیه صاحب «الکفایه» قدس سره : (أنّ دلاله النهی بمادّته وصیغته علی الطلب کدلاله الأمر بمادّته وصیغته علیه، غیر أنّ متعلّق الطلب فی أحدهما الوجود وفی الآخر العدم، فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت أصلًا. نعم، یختصّ النهی بخلافٍ وهو أنّ متعلّق الطلب فیه هل هو الکفّ أو مجرّد الترک وأن لا یفعل ؟ والظاهر هو الثانی .

وتوهّم: أنّ الترک ومجرّد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث والطلب .

فاسد، فإنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً، وإلّا لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإراده والاختیار.

وکون العدم الأزلی لا بالاختیار، لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والاستمرار، الذی یکون بحسبه محلاًّ للتکلیف)(۱).

أقول: ومحصّل کلامه هنا مشتمل علی عدّه اُمور :

الأمر الأوّل: أنّ دلاله مادّه النهی مثل نهی ینهی، وحقیقه مثل لا تفعل علی

۱- کفایه الاُصول: ۱۴۹ .

الطلب تكون كالأمر مع فرق واحد بينهما وهو أنّ النهى يتعلّق بالعدم والأمر بالوجود، أى أخذ عنوان الوجود فى متعلّق الأمر بمادّته وصيغته، وعنوان العدم فى متعلّق النهى بمادّته وصيغته، أى المطلوب من الأمر إيجاد الطبيعه ومن النهى تركها.

الأمر الثانى: أنّ كلّ ما يعتبر فى الأمر بمادّته وصيغته، من العلوّ فى الآمر واستعلائه، وكون التكليف إلزاميّاً وبعثيّاً، يكون فى النهى أيضاً معتبراً، مضافاً إلى أنّ الأمر يجب أن يقع بداعى البعث والتحريك، والزجر والمنع بإنشاء طلب الترك فى النهى.

الأمر الثالث: التزامه رحمه الله بأنّ الظاهر أنّ المتعلّق فى النهى هو الكفّ وليس مجرّد الترك وأن لا يفعل.

أقول: وللمناقشه فى كلامه مجالٌ واسع:

فيرد عليه أوّلاً: بأنّ الوجود والعدم ليسا مأخوذين فى مفهوم متعلّق الأمر والنهى، لا فى مادّتهما ولا فى صيغتهما، لوضوح أنّه لو كان الوجود مأخوذاً فى متعلّق مادّه الأمر، فلابدّ أن لا يصحّ أن يؤخذ الترك فى متعلقه فى مادّته، مع أنّه كما يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بإيجاد الصلاه، كذلك يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بترك الغيبه التى يعدّ تركها أمراً عدميّاً متعلّقاً لمادّه الأمر ، بل قد يشتقّ صيغه الأمر من مادّه الترك بقوله اترك، حيث يكون الأمر هنا بمعنى الأمر بالترك لا الأمر بوجود الترك .

هكذا لا يكون العدم مأخوذاً فى مفهوم مادّه النهى، لأنّه قد يتعلّق بالوجود كما يتعلّق بالعدم، فيقال: (نهاه عن الفعل) كما يقال (نهاه عن الترك)، وكذلك الحال

فی صیغته، فیقال (لا تفعل)، کما یقال (لا تترک) .

فالحقّ أن یُقال: إنّ النهی بمادّته یعدّ مضادّاً للأمر، فهما یتواردان علی موضوع واحد من الوجود والعدم، غایه الأمر، أنّ الأمر یقتضی البعث إلیه، والنهی یقتضی المنع والزجر عنه. نعم، لابدّ أن یُراد من متعلّقه - سواء کان فعلاً ـ أو ترکاً - ما هو بالحمل الشایع فعلاً أو ترکاً لا باعتبار نفس المفهومین من حیث هما، فمعنی النهی عن الشیء عباره عن الزجر والمنع عنه، فلا یلزمه طلب عدمه وهو وجود الطرف الآخر مثلاً لو نهی عن القیام الخارجی الذی هو أمر وجودی یلازمه طلب عدمه وإیجاد حال آخر، کما أنّ معنی الأمر بالقیام هو البعث إلیه، ویلازمه النهی عن عدمه، فالوجود والعدم یلازمان لما تعلّق به الأمر والنهی بطرف ضدّه لا أن یکونان داخلین فی مفهومها، کما یظهر ذلک من کلام صاحب «الکفایه» حیث التزم بأنّ الأمر یتعلّق بطلب وجود الطبیعه، والنهی یتعلّق بعدم الطبیعه.

وما ذکرناه فی معنی الأمر والنهی بمادّتهما، من عدم أخذ الوجود والعدم فی المدلول علیه فیهما، بل کان لازم الأمر بالشیء هو لزوم إیجاده وترک عدمه، کما أنّ لازم النهی عن الشیء هو الکراهه والزجر عن وجوده، ولازمه طلب عدمه هو الأحسن والأولی فی الجواب عمّا التزم به صاحب «الکفایه» دون ما أجاب به حیث یقول:

(ومن المعلوم أیضاً أنّ الإراده الحقیقیّه - سواء کانت کیفیّه نفسانیّه کما ذکروه، أو نسبهٌ نفسانیّه کما ذکرناه - أمرٌ وجودی لا معنی لتعلّقه بالعدم إذ لا ذات للعدم ولا حکم إلاّ بعرض الوجود الذی ینتزع هو عنه، علی أنّهم یصرّحون بأنّ الإراده علّه لوجود المراد، ثمّ یصرّحون بأنّ عدم المعلول مستند إلی عدم العلّه،

ولازمه استناد الفعل إلى الفاعل إلى عـدم إراده الفعل لا إراده عـدم الفعل، ولازم ذلک کلّه کون مـدلول الأمر هو طلب الفعل، ومدلول النهی هو عدم طلب الفعل، بدعوی أنّ فعل الغیر یترتّب وجوده علی إراده العالم، فعدمه مترتّب علی عدم إرادته، هذا ما یقتضیه أصل الاعتبار)(۱)، انتهی موضع الحاجه من کلامه.

لما یرد علیه: بأنّ استناد عدم المعلول إلی عدم العلّه، أمرٌ مسلّم صحیح فی موطنه، لکن ذلک لا یرتبط بما نحن فیه، لوضوح أنّه لابدّ أن یُقال إنّ الإراده کما کانت علّه لترتّب فعل الغیر علی إراده الحاکم، کذلک عدم الکراهه فی الحاکم مستلزم لعدم ترتّب فعل الغیر علیه، من باب استناد عـدم المعلول إلی عـدم علّته، لو سلّمنا هذه العلّیه هاهنا؛ لأنّ الصحیح أن یُقال بأنّ إداره الحاکم علّه لإمکـان تحقّق الفعـل عن الغیر مستنداً إلیها، لا کونها علّه لأصل تحقّق فعل الغیر وترتّبه علیها، إذ لا یصحّ أن یکون مـدلول النهی حینئـذٍ هو عـدم طلب الفعل الذی کان مفاده عدم وجود الإراده للأمر، أو هی أعمّ من وجود الکراهه عن الفعل أو لا، وهو واضح.

ومن المعلوم کمـا أنّ الإراده فی الأمر تکون علّه لترتّب فعـل الغیر علیهـا، کـذلک تکون الکراهه علّه اُخری لترتّب ترک الفعل الـذی یتحقّق من الغیر مع الکراهه للحاکم، بحیث لو عـدمت هـذه الکراهه، استلزم من باب استناد عـدم المعلول إلی عدم علّته، عدم کون ترک الفعل مترتّباً علی تلک الکراهه، لأنّ عدم وجود الکراهه للحاکم مستلزم لعدم ترتّب ترک الفعل عن الغیر علیه، فالمشکله فی کلامه من جهه أنّه قد فرض مدلول النهی عباره عن عدم إراده الفعل، فتوهّم أنّه

۱- الحاشیه علی الکفایه للطباطبائی: ۱ / ۱۳۸ .

يصبح من قبيل عدم المعلول المستند إلى عدم العلّه، مع أنّ الواقع ليس كذلك، بل الحقيقه أنّ الإراده كما تكون علّه لوجود الترتّب لفعل الغير، هكذا تكون الكراهه علّه لترتّب عدم فعل الغير عليها، لما ثبت أنّ عدم إراده الفعل يكون لازماً أعمّ من كون الفعل مكروهاً وعدمه. فتأمّل حتّى لا يشتبه عليك الأمر.

ويرد عليه ثانياً: أنّ كلامه - أى صاحب الكفايه - بعد ذلك من وقوع الخلاف فى أنّ تعلّق الطلب فى النهى هل يعنى الكفّ، أو مجرّد الترك وأن لا يفعل، ثمّ اختياره قدس سره الثانى يوهم أنّه يقول بالغرق بينهما ولكنّه انتخب الثانى منهما.

مع أنّه مجرّد توهّم لا وجه فى الافتراق بالترديد بينهما، ولابدّ من توضيح ذلك، فنقول:

إنّ الإنسان حينما تعمل مشاعره لابدّ من أن يكون فى فعل من الأفعال؛ لوضوح أنّ كلّ فعل وحركه أو سكون لا يصدر عنه إلّا عن إراده، بل وهكذا فى كلّ اجتماع أو افتراق من الأكوان الأربعه للإنسان بما لا يتحقق إلّا بالإراده ووجود الداعى له، مثلًا لو أنّ إنساناً كان فى حال الحركه والمشى ثمّ سكن وتوقّف، فإنّه لايسمّى هذا التوقّف والسكون أنّه ليس بفعل، بل هو بنفسه فعل آخر نظير فعل الحركه، هكذا يكون فى القيام بالنسبه إلى القعود، يعنى إذا قعد فى موضع لساعهٍ مثلًا لا يطلق عليه أنّه ترك فعلاً أو لم يكن شاغلًا لفعل من الأفعال، بل يعدّ مشغولاً بالفعل دائماً ولو باستمرار إراده البقاء فى القعود.

فحينئذٍ إذا نهى الشارع عن الشىء، أى زجر المكلّف عنه ومنعه عن تحقّقه، فتركه ولم يأت بشرب الخمر مثلًا امتثالاً للشارع، فإنّه لا يتحقّق منه الترك إلّا بإتيان فعل آخر ينافى معه ولو بإراده القعود فى مكان يستلزم تركه، أو اشتغاله

بأمرٍ يوجب ترك الشراب، وأمثال ذلك، فوجود الداعى إلى الفعل منتزع عن فعل ما لا ـ يجتمع وجوداً مع فعل المنهى عنه، فيسمّى مثل هذا الترك المنتزع عن الإشكال بالفعل الآخر المنافى لفعل النهى عنه، بالترك تارةً، وأن لا يفعل اُخرى، وبالكفّ ثالثه، لأنّ الإعراض عنه ليس إلّا الملازم مع وجود فعل آخر منافٍ للمنهىّ عنه.

وعليه فإن كان المراد من العدول عن لفظ الكفّ إلى مجرّد الترك أولى، أن لا ـ يفعل أو يعدل عنهما إلى الكفّ، باعتبار أنّ الترك وأن لا يفعل أمرٌ عدمى لا يمكن أن يتعلّق به الطلب.

قلنا: ليس الأمر كذلك لوضوح أنّ الترك المتعلّق بالطلب فى باب النهى لابدّ أن يكون عدماً مضافاً للذى له حظّ من الوجود، لا أن يكون الترك من العدم المطلق، لأنّه من الواضح أنّ الترك بعد ذلك يضاف إلى عدم الشىء المنهى عنه لا العدم المطلق، وقد ثبت أنّه لا ميز فى الأعدام من حيث العدم.

هذا بالنسبه إلى العدول من الترك إلى الكفّ.

وإن أراد العدول عن الكفّ، بمعنى الإعراض إلى الترك، لأنّ النهى لا يكون متعلّقاً بأمر وجودى، بل لابدّ أن يكون متعلّقه أمر عدميّاً كما التزم به صاحب «الكفايه»، فإنّه يرد عليه بما عرفت من أنّ الكفّ والترك كلاهما سيّان من جهه كونهما من الأعدام المضافه، ولها حظّ من الوجود، ولا تفاوت بينهما من تلك الناحيه، لانشغال الإنسان دائماً، غايه الأمر أنّ اشتغاله قد يلازم تارةً مع ترك المنهى عنه الذى ينتزع منه أنّه تركه أو كفّ عنه، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق.

ثمّ يرد عليه ثالثاً: بأنّ المستفاد من الإشكال الذى ذكره صاحب «الكفايه»

وتصدّی لجوابه - بأنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً، وإلاّ لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإراده والاختیار، وکون العدم الأزلی لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والاستمرار الذی یکون بحسبه محلاًّ للتکلیف - هو أنّ الترک الاستمراری من الأعدام الأزلیّه، غایه الأمر ذکر بأنّ الترک بلحاظ حال سابقه لا یکون متعلّقاً للقدره، لا بحال بقائه واستمراره، حیث یکون مقدوراً، وإلاّ لما کان نقیضه - وهو الفعل - مقدوراً، ویوافقه فی هذا البیان صاحب «عنایه الاُصول» و«المحاضرات».

مع أنّک قد عرفت منّا سابقاً وآنفاً، بأنّ الترک فی حال استمراره یکون من الأعدام المضافه لا من الأعدام المطلقه التی تسمّی بالعدم الأزلی، لوضوح أنّه قد اُضیف الترک حینئذٍ إلی ترک الشیء الذی قد نهی عنه، وهو أمر انتزاعی یلازم مع الاشتغال بفعل آخر، لعدم خلوّ الإنسان عن الفعل فی وقت من الأوقات، والأعدام المضافه ربما یکون مقدوراً ویصحّ تعلّق التکلیف به، لکونه مضافاً إلی شیء فرض وجوده، ونفس الإضافه إلی الوجود یکفی فی کونه متعلّقاً للنهی، کما لا یخفی.

وبالجمله: ثبت ممّا ذکرنا أنّ الأمر من حیث المتعلّق متّحد مع النهی، حیث إنّهما یتعلّقان بالطبیعه من دون ملاحظه الوجود فی متعلّق الأمر والعدم فی النهی کما أشار إلیه صاحب «الکفایه» تبعاً لصاحب الفصول ووافقه المحقّق النائینی فی فوائده.

کما أنّ الموضوع له فی الأمر والنهی متفاوت، حیث إنّ الأمر وضع للبعث والتحریک إلی الطبیعه، والنهی إلی الزجر والمنع عن الطبیعه، وجهته أنّ کلّ واحد منهما مرکّب من المادّه والهیئه، فالمادّه فی الأوّل لا تدلّ إلاّ علی نفس الطبیعه

كالصلاه، وأمّا الهيئه فلا تدلّ إلّا على نفس البعث والتحريک إليها، فلا دليل يدلّ على أخذ الوجود فى متعلّقه.

نعم، لازمه وجود الطبيعه، لأنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بطبيعه كان فى وجودها مصلحه ملزمه، فلازم ذلک هو لزوم وجودها فى الخارج. كما أنّ الموضوع له فى النهى ليس إلّا الزجر والمنع عنها، لأنّ مادّته ليست إلّا دالّه على الطبيعه الصرفه، والهيئه على الزجر والمنع بالنسبه إليها، ولا يكون لأخذ العدم فى متعلّقه دليلًا يدلّ عليه.

نعم، يلازم ذلک من جهه أنّ الزجر منها لا يكون إلّا من جهه وجود مفسده ملزمه فى وجودها، فلذلک يطلب تركها بالملازمه، لا أن تكون المصلحه فى تركها حتّى يقال بأنّه متعلّق لعدم الطبيعه.

نعم، ربما يتوهّم من بعض كلمات القوم وجود إشكالات على هذا المبنى والمختار، فلابدّ من التعرّض لها، والإجابه عنها، فنقول:

قد عرفت - على ما اخترناه - بأنّ متعلّق النهى لا يكون إلّا الطبيعه، والموضوع له هو الزجر والمنع عنها، لكن أورد عليه المحقّق البجنوردى فى «منتهى الاُصول» بأنّ (ما ذكر اُستاذنا المحقّق قدس سره من أنّ المادّه حاكيه عن وجود تلک الماهيّه، سواء كانت فى الجمل الخبريّه أو الإنشائيّه، والإنشائيّه سواء كانت فى الأوامر أو النواهى، فلابدّ وأن يكون مفاد النهى معناً قابلًا لأن يتعلّق بالوجود، وليس هو إلّا الزجر والردع كما أنّه فى الأمر يسمّى بالبعث.

ففيه: أنّ ألفاظ الموادّ موضوعات للماهيّات المهمله، غير مأخوذ فيها لا الوجود ولا العدم، فالوجود والعدم لابدّ وأن يُؤخذ فى جانب مفاد الهيئه. نعم، لا

شکّ فی أنّ لازم طلب ترک الشیء هو الزجر والردع عنه. کما أنّ لازم طلب وجود الشیء هو البعث والتحریک نحوه، فلا الأمر موضوع للبعث، ولا النهی موضوع للزجر والردع، لأنّهما معنیان إسمیّان، ومفاد الهیئه معنی حرفی لما تقدّم. نعم، من الممکن أن یُقال إنّ هیئه النهی موضوعه للنسبه الزجریّه، کما أنّ هیئه الأمر موضوعه للنسبه البعثیّه)(۱).

أقول: فإنّ ما ذکره ردّاً علی اُستاذه وإن کان صحیحاً من جانب المادّه حیث إنّها لا تدلّ إلّا علی نفس الطبیعه من دون ملاحظه حیثیّه الوجود ولا العدم فیها، إلّا أنّه مخدوش من وجهین:

أوّلاً: أنّه قد أحال حیث الوجود والعدم فی متعلّق مفاد الهیئه، مع أنّک قد عرفت أنّه لا یکون شیء منهما مأخوذاً لا فی المادّه ولا فی الهیئه، ولا فی الأمر ولا فی النهی، لأنّه لا یکون لنا دلیل یدلّ علی هذا القید حتّی یقال به.

وثانیاً: أنّه کیف أنکر کون الموضوع له فی الأمر هو البعث وفی النهی هو الزجر لما بینهما معنی اسمی، مع أنّ المقصود لیس أن یکون الموضوع له هو الزجر والبعث بما أنّه لهما مفهوم اسمی، بل بما أنّه بالحمل الشایع الصناعی زجر أو بعث وهما المعبّر عنهما فی الفارسیّه ب- (واداشتن) أو (بازداشتن)، وهما بذلک لا یکونان إلّا معناً حرفیّاً مساعداً لمفاد الهیئه.

والعجب منه أنّه استدرک وسلّم کون الموضوع له هو الزجر بالمعنی الحرفی أی النسبه الزجریّه، کما أنّ موضوع له فی الأمر هی النسبه البعثیّه، مع أنّه فیما قبله

۱- منتهی الاُصول للبجنوردی: ۱ / ۳۷۷.

قد أحال حيث الوجود والعدم إلى ناحيه مفاد الهيئه، يعنى بأن يكون الموضوع له فى الهيئه هو النهى والزجر عن وجود الطبيعه وعدمها، وفى الأمر هو البعث إلى وجود الطبيعه وعدمها، إذ لازم ذلك أن يكون صدور الوضع لمرّتين؛ أحدهما وضع للزجر عن الوجود، وأُخرى للزجر عن العدم، لعدم وجود جامع بينهما حتّى يكون الوضع المتعلّق به شاملاً ـ لكليهما ويكتفى بوضع واحد. ودون إثبات تعدّد الوضع فى الهيئه لكلّ من الأمر والنهى خرط القتاد، كما لا يخفى.

قال صاحب «المحاضرات»: فى معرض المناقشه معه والاعتراض عليه، بأنّه جعل الموضوع له فى الأمر والنهى إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى من حرمان المكلّف عن الفعل، وجَعَل مبرزه الصيغه، كما أنّ فى الأمر أيضاً كذلك حيث إنّه موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى على ذمّه المكلّف بالإتيان وجعل مبرزه صيغه الأمر، فليس البعث والتحريك فى الأمر، والزجر والمنع فى النهى، إلّا مصداقاً لهما لا أن يكونا الموضوع له لهما.

ثمّ قال فى معرض استدلاله:

(وبالجمله: فالأمر والنهى لا ـ يدلّان إلّا على ما ذكرناه، لا على الزجر والمنع والبعث والتحريك. نعم، المولى فى مقام الزجر عن فعلٍ باعتبار اشتماله على مفسده لزوميّه يزجر عنه بنفس قوله لا تفعل أو ما شاكله، غايه الأمر الزجر قد يكون خارجيّاً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل فى الخارج، وقد يكون بقوله (لا تفعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (لا تفعل) عندئذٍ مصداقاً للزجر والمنع، لا أنّه وضع بإزائه.

كما أنّ الطلب قد يكون طلباً خارجيّاً، وتصدّياً نحو الفعل فى الخارج

كطالب ضالّه أو طالب العلم أو نحو ذلك .

وقد يكون طلباً وتصدّياً فى عالم الاعتبار، نحو الفعل فيه بقوله: (افعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (افعل) وقتئذ مصداقاً للطلب والتصدّى، لا أنّه وضع بإزائه.

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر أنّ الأمر والنهى مختلفان بحسب المعنى، فإنّ الأمر معناه الدلاله على ثبوت شىء فى ذمّه المكلّف، والنهى معناه الدلاله على حرمانه عنه، ومتّحدان بحسب المتعلّق، فإنّ ما تعلّق به الأمر بعينه هو متعلّق النهى، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلًا)، انتهى موضع الحاجه(۱).

فيرد عليه أوّلاً: فى أنّ الموضوع له فى الأمر والنهى هل هو نفس إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الإتيان فى ذمّه المكلّف، أو حرمانه عنه بحث، أى إنّ الموضوع هل هو إبراز هذا الأمر، أو أنّه ثبوت الشىء فى ذمّه المكلّف ونفس حرمانه، فقد اختلفت تعابيره، فتارةً يقول بأنّ الأمر (والصيغه وضعت للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى)(۲)، وكما يقول فى النهى: (بأنّ الصيغه أو ما يشاكلها موضوعه للدلاله على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى لا للزجر والمنع)(۳)، وأُخرى يعبّر (بأنّ الأمر دالّ على ثبوت شىء فى ذمّه المكلّف، والنهى دالّ على حرمانه عنه)(۴).

۱- المحاضرات للخوئى قدس سره : ۴ / ۸۷ .

۲- المحاضرات للخوئى قدس سره : ۴ / ۸۵ .

۳- المحاضرات: ۴ / ۸۶ .

۴- المحاضرات: ۴ / ۸۷ .

مع أنّ الفرق بين هـذين العنوانين والتعبيرين واضـح، لأنّ مقوله (كلّ) تباين مع الآخر لوضوح أنّ الإبراز يعدّ من مقوله الفعل وله واقعيّه خـارجيّه، هـذا بخلاـف ثبوت شـىء فى ذمتّه أو حرمـانه، فليس هـذا إلّا أمراً اعتباريّاً إذا لوحظ بالنسـبه إلى الآمر والناهى، وأمراً خارجيّاً إن كان وجوديّاً من الأعيان، أو خارجيّاً جعليّاً إن كان من المجعولات كالصلاه. هذا فى الأمر.

وأمّـا فى النهى كـان من أعـدام مـا يفرض وجوده إن كان ممّا لا وجود له فى الخارج، أو كان من جهه منعه عن إزاله وجود فى الخارج كالنهى عن رفع شىء عن محلٍّ وأمثال ذلك فى النهى.

وعلى أىّ حـال، كيف يمكن أن يقـال بـأنّ الموضوع له فيهمـا تـارهً الإـبراز، واُخرى نفس الثبوت والحرمان، مع أنّك قـد عرفت اختلاف مقولتها. ومجرّد إمكان تفسير الأمر بالثبوت والنهى بالحرمان لا يوجب كونهما موضوعاً لهما، كما لا يخفى.

ويرد عليه ثانيـاً: أنّه كيف يمكن أن يكون نفس (إفعـل) فى الأـمر و (لاـ تفعل) فى النهى مصـداقاً للبعث ومصـداقاً للزجر، مع أنّ المصـداقيّه عباره عن مرحله المـدلول للشـىء، والحال أنّه ليس كـذلك، لأنّ صـيغه الأمر والنهى فى مرحله الـدالّيه أى صـيغتهما دالّتان على البعث والزجر، وهما مدلولان لهما، فكيف يمكن جعل ما هو فى مرحله الدالّ، فى مرحله المدلول وهى المصداقيّه؟!

ويرد عليه ثالثـاً: أنّ الإـبرازيّه قـد لاـ تكون باللّفـظ، بل تكون بالإشاره أو بغيرها، فإنّه لا يصـدق فى إبراز ذلك بالإشاره أو غيرها نهى أو أمر، إلّا بلحاظ تحريكه ومنعه، وإلّا نفس الإظهار والإبراز باللفظ أو غيره كيف يكون أمراً أو نهياً،

بل هو ليس إلّا واسطه لإفهام المقصود، لا أن يكون داخلاً فى الموضوع له، بل لو أمكن وقوع البعث والزجر بغير ذلک لکان هو المطلوب، فالأولى جعل البعث والزجر نفس المدلول والموضوع للأمر والنهى كما عليه بعض المحقّقين من الاُصوليّين كما قد يستظهر عن صاحب «عنايه الاُصول»، بل وهكذا عن صاحب «نهايه الدرايه» حيث قال: (إن قلت: ولو سلّمنا بأنّه وإن جعل الموضوع له والمتعلّق فى النهى هو مجرّد الترک، إلاّ أنّه لابدّ فى صدق الامتثال وتحصيل الثواب من الكفّ، ففى الأوّل ما هو لفظه. نعم، الظاهر أنّ متعلّق الطلب فى النهى هو مجرّد الترک وأن لا يفعل، كما أفاد المصنّف لا الكفّ، ولكن لا يبعد أن يكون صدق الامتثال وحصول القرب، بل واستحقاق الثواب على القول به متوقّفاً على الكفّ، كما أنّ صدق الكفّ يتوقّف على الميل والرغبه إلى الفعل، فما لم يكن مائلاً إليه راغباً فيه لا كفّ هناک ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب.

وبالجمله: أنّ المكلّف فى المحرّمات الإلهيّه :

تارةً: لا يتمكّن من الفعل أصلاً، وهاهنا لا يكون مخاطباً بالنهى أبداً، إذ النهى عن الشىء هو كالأمر به فرع القدره عليه، وإلاّ لم يصحّ النهى عنه عقلاً كما لا يصحّ الأمر به كذلک .

واُخرى: يقدر على الفعل، لكن لا يميل إليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمته شرعاً، بحيث كان ترک الفعل مستنداً إلى عدم الميل إليه وعدم الرغبه فيه بطبعه، لا إلى نهيه تعالى وزجره عنه جلّ وعلا، وهاهنا مخاطب بالنهى، ولكن لا يثاب على الترک، لعدم كون الترک مستنداً إلى امتثال نهيه وإطاعه زجره.

وثالثه: يقدر على الفعل ويميل إليه ويرغب فيه، ولكن يكفّ نفسه عنه

بـداعی نهیـه تعـالی وزجره عنـه جـلّ وعلاـ وهاهنـا یکـون ممتثلاًـ للنهی ومتقرّبـاً بـالکفّ مثاباً علیه إن شـاء اللّه تعـالی)، انتهی کلامه(۱).

وأمّـا فی «نهایه الـدرایه» فقـد تعرّض له بقوله: (إن قلت: کما لا یقع الفعل امتثالاً للأمر إلّا إذا کان الإتیان بـداعی الأمر، کـذلک النهی إذا لم یکن داعیاً إلی الترک، بل کان الترک بعـدم الـداعی لم یقع الترک امتثالاً للنهی، ومثله لا یکون مطلوباً، بل فیما إذا کان له داعٍ إلی الفعل لیکون النهی رادعاً وموجباً لبقاء العدم علی حاله)(۲).

أقول: ولا یخفی أنّ المحقّق الإصـفهانی قدس سـره بنفسه قد أجاب عنه، ولقد أجاد فیما أفاد، ونحن نسـتکمل ذلک وما وقع فی جوابه هو .

(قلت: عـدم الـداعی إلی الفعل قد یکون بواسـطه عدم القوّه المنبعث عنها الشوق إلی الفعل، وفی مثله لا یعقل النهی، وقد یکون بواسـطه الردع الموجب لعدم انبعاث الشوق عنها، وفی مثله یصحّ النهی والترک حینئذٍ بواسـطه النهی، فلا ینحصر دعوه النهی فی صوره حـدوث المیـل حتّی یکون النهی منحصـراً فی صوره الکفّ، بـل عموم حـدوث المیل والشوق ربما یکون بواسـطه النهی، فتدبّر)، انتهی کلامه.

ونحن نقول فی توضـیح ذلـک: إنّ ما لا یمکن ولا یصـحّ النهی عنه ثابت فیما إذا لم یتحقّق له میلًا وداعیاً ذاتیّاً لعـدم وجود میل فطری وشوق للنهی عنه فی نوعه لا فی شـخصه، لأنّ الأحکام الإلهیّه متعلّقه بنوع الإنسان، لا بأشخاصهم حتّی یُنتقض بفرد خاصّ لیس له شهوه من جهه کونه غنیّاً، وأمّا إذا کان نوع الإنسان

۱- عنایه الاُصول: ۲ / ۳ .

۲- نهایه الدرایه: ۲ / ۸۲ .

بحسب فطرته وشهوته الغريزيّه راغباً وشائقاً إلى مناكحه النساء ولو عن حرام، فحينئذٍ يصحّ للشارع النهى عنه، الذى يوجب ذلك ردعه عن توجيه النفس وشوقها إليه، فنفس الترك المنتهى إلى نهى الرّب يكفى فى صدق الامتثال ليصدق فى حقّه أنّه عبد ممتثل وإن لم يرغب به نفسه فعلًا إلى الفعليّه، لكن عدم رغبتها كان بواسطه النهى، وإلاّ لكان الرغبه عنها ممكناً ومحقّقاً وإلاّ لا يكفى فى صدق الامتثال وجود الكفّ عن مثل العنّين، لأنّه لا يقدر على الميل بذلك حتّى يعرض عنه. نعم، يمكن القول بأنّ من امتنع عن الارتكاب برغم ميله النفسى الشديد - كما هو الحال بالنسبه إلى الشبّان - احتراماً لردع اللّه سبحانه عن ذلك كان ذلك أكثر ثواباً ممّن لا شهوه فيه كذلك إمّا لكبر سنّه أو لبروده مزاجه أو لجهات اُخرى دخيله فيه، وهذا الأخير برغم برودته الجنسيّه يصحّ توجيه النهى إليه، فيصبح متعلّق النهى الذى هو الزجر والمنع لا الترك ولا الكفّ .

وبالجمله: لا حاجه لصدق الامتثال إلى وجود الميل والرغبه حتّى يصدق الكفّ عنه امتثالاً كما لا يخفى.

الكلام فى وجه الاختلاف فى مقتضى الأمر والنهى: قد وقع الخلاف بين الأعلام أنّه كيف يقتضى النهى ترك جميع أفراد متعلّقه، بخلاف الأمر حيث يقتضى وجود فرد واحد منه المسمّى بصرف الوجود. ومنشأ هذا الاختلاف :

هل كان بالوضع كما عليه المحقّق النائينى فيما نحن فيه، وإن ذهب إلى غيره فى باب العام المخصّص.

أو كان بالعقل كما صرّح بذلك صاحب «الكفايه» ووافقه صاحب «عنايه الاُصول».

أو كـان بمقتضـى مقـدّمات الحكمه والإطلاق المقامى، كما عليه المحقّق الإصـفهانى صاحب «نهايه الـدرايه» والنائينى وصاحب «منتهى الاُصول» وصاحب «المحاضرات»، بل لا يبعد استناده إلى المحقّق الحكيم فى حقايقه.

أو لا يكون بشىء منها، بل كان لفهم العرف ذلك ويكون متّبعاً كما عليه المحقّق الخمينى.

أقول: والأقوى عندنا هو الثالث ثمّ الرابع لو لم يكن المقصود من العرف هو حكم العقلاء المستكشف بواسطه مقدّمات الحكمه، وإلّا أصبح متّحداً مع القول الثالث، فلابدّ لتوضيح ذلك من بيان مقدّمه، وهى:

أنّ ملاحظه حال الأمر والنهى بالنظر إلى متعلّقهما، يقع فى مرحلتين من الثبوت والإثبات.

وأمّا الكلام فى المرحله الاُولى: وهو الثبوت، فنقول:

فكما أنّ الأمر بالنظر إلى متعلّقه يتصوّر على أنحاء ثلاثه، هكذا يكون فى النهى؛ لأنّه :

تارهً: يفرض كون الطبيعه المتعلّقه للأمر بصرف وجود ما مطلوبه، بحيث يحصل الامتثال إذا تحقّقت بوجود واحد، سواء كان فى فرد واحـد أو فى أفراد متعدّده بدفعه واحده، كما فى صـلاه الميّت لو قلنا بأنّ امتثال الأمر فيها يكون بوجود واحد منها لا أنّ كلّ فرد فرد طولى منها له أمرٌ مستقلّ بذاته.

واُخرى: تكون الطبيعه بوجودهـا الاسـتغراقى والانحلالـى مطلوبه، بحيث كـان لكـلّ منهـا امتثالاً ومعصـيه مسـتقلّه، نظير ما لو قال (أكرم كلّ عالم).

وثالثه: أن تكون الطبيعه بصوره العام المجموعى مطلوبه، بحيث لو فقد فردٌ

من الطبیعه لما عُدّ ممتثلاً للأمر، وهو کما یتّفق فی العسکر والجند حیث أنّ المطلوب عددٌ معیّن مضبوط منهم، فلو نقص من تلک العدّه شخصاً واحداً لما تحقّق الامتثال والإطاعه .

والاختلاف بین هذه الثلاثه لأنّ الغرض المترتّب علی کلّ واحد من الثلاث متفاوتاً، کما لا یخفی.

وکذلک یکون حال النهی بالنسبه إلی متعلّقه :

تارهً: یکون صرف وجود الطبیعه مبغوضاً لا۔ أزید کما فی النهی عن ارتفاع أصوات الجنود عند الحرب حتّی لا یلتفت العدوّ لوجودهم فی ذلک المکان، فالمبغوض هو رفع الصوت من جندی واحد من الجنود. لا۔ کلّ فرد فرد منهم طولاً بعد التفات العدوّ، وکذلک فی العرفیّات کما لو نهی المولی عبده عن أکل الثوم والبصل لرائحتهما الکریهه، وکان المقصود هو ورد مجلس لا یناسب مع وجود هذه الرائحه فی فمه، فإنّ المنهی عنه بحسب المتعارف هو صرف وجود أکل الثوم والبصل، وإلاّ بعد ما أکل وتلوّث فمه برائحته الکریهه لا یکون أکلهما بعد ذلک موضوعاً للنهی، بل ربما أجاز بعده، ففی مثل هذا یکون وجود العام المجموعی من الثوم مبغوضاً، بحیث ینتقض بفرد واحد .

واُخری: ما یکون المنهی عنه هو وجود کلّ فرد فرد من الطبیعه، بحیث یکون فرد منها امتثالاً وعصیاناً من دون ارتباط بین الأفراد بعضها مع بعض فی الطاعه والعصیان، وهو کما تری فی المنهیّات الشرعیّه والعرفیّه، مثل قوله علیه السلام : (لا تشرب الخمر)، وقوله تعالی: «وَلاَ یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضا»(۱) وأمثال ذلک.

۱- الحجرات: ۱۲ .

وثالثه: ما يكون المنهيّ عنه هو نفى جميع الأفراد مجموعاً من الطبيعه المنهى عنها، فمثّلوا لـذلك فى العرفيّات بما لو قال المولى: (لا تأكل كلّ رمّانه فى البستان) أو فى طرف خاصّ، حيث يستفاد منه أنّ أكل بعضها غير مبغوض، حتّى إذا لم يبلغ إلى الجميع، بـل ويمكن أن يمثـل فى الشرعيّات بمثـل نهى الشـارع للصـائم عن ارتماس جميع رأسه فى الماء، وكـذا قوله: (لا تهجر الفراش أربعه أشـهر)، حيث يستفاد أنّ بعضه أو أقلّ منه لا يضـرّ بحاله وبصومه مثلًا، ونظائر ذلك يوجـد فى الشـرعيّات والعرفيّات، هذا كلّه فى مقام التصوّر والثبوت ممّا لا كلام ولا إشكال فى إمكانه، بل ووقوعه.

وأمّا الكلام فى مرحله الإثبات: فقد اشـتهر فى الألسنه بأنّ الطبيعه قد توجد بفرد واحد، وتنعدم بعدم جميع أفرادها، وشهره ذلك على حدّ يقرب أن يصير أصلًا شايعاً فى لسان القوم، وكأنّه من المسلّمات عندهم، ولذلك ربما استفاد منه بعضهم فى المقام بأنّ وجه كون الأـمر يتحقّق بصـرف الوجود، والنهى يحصـل بعـدم جميع أفراده باعتبار أنّهما من شـعب هـذا الأصل، بل اسـتدلّوا فى كلماتهم على ذلك، وفهم صاحب «منتهى الاُصول» حيث يقول:

(والسرّ فى ذلك أنّ وجود الطبيعه يحصل بوجود فرد واحد، وأمّا انعدام الطبيعه فبانعدام جميع الأفراد.. إلى آخره)(۱).

مع أنّ هذا الأصل غير مربوط بما نحن فيه، كما سيتّضح لك الأمر فى ذلك إن شاء اللّه.

۱- منتهى الاُصول: ۱ / ۳۷۸ .

ولكن نشاهد فى قبال هذه الطائفه جماعه اُخرى قد أنكروا ذلك وجعلوه غير صحيح، والشاهد عليه صريح كلام صاحب «نهايه الدرايه» حيث يقول:

(فما اشتهر من أنّ تحقّق الطبيعه يتحقّق بفرد، وانتفائها بانتفاء جميع أفرادها، لا أصل له، حيث لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو تتحقّق بتحقّق فرد منها، والطبيعه الملحوظه على نحو تقتضى بانتفاء جميع أفرادها)، انتهى كلامه(۱).

وتبعه على هذا الكلام المحقّق الخمينى فى تقريراته على حسب ما قرّره المقرّر حيث قال فى جواب المحقّق الخراسانى الذى التزم بأنّ مقتضى العقل أنّ الطبيعى يوجد بفرد ما وينعدم بعدم جميع الأفراد:

(وأنت خبير بفساد هذه القاعده، لأنّ المراد منها إن كان هو الطبيعه المهمله - أى بلا شرط - فهى كما توجد بفرد ما كذلك تنعدم بانعدام فرد ما.

وإن اُريد الطبيعه الساريه فى مصاديقها على اصطلاح القوم، فهى لا توجد إلّا بوجود جميع مصاديقها) انتهى كلامه(۲).

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ هذه القاعده والأصل كان فى مورده صحيحاً، لوضوح أنّ وجود الطبيعه يصدق بوجود فرد واحد، يعنى إذا وجد فرد صدق بأنّ الطبيعه قد وجدت، لأنّ الحقّ عندنا أنّ وجود الطبيعه بعين وجود أفرادها ولو كان بفرد واحد، كما أنّ عدم الطبيعه - إذا اُريد عدمها - لا يكون إلّا بعدم وجود فردٍ منها، يعنى إذا وجد فرد منها فقد تحقّقت فلا يصدق عدمها، فصدقها كذلك منوط

۱- نهايه الدرايه: ۲ / ۸۲ .

۲- تهذيب الاُصول: ۱ / ۲۹۵ .

على عـدم وجودهـا خارجاً أبـداً ولو بفرد، وهو لاـ يكون إلاّـ بعـدم جميع أفرادها، إذ بوجود فرد منه تخرج عن حاله العـدم إلى الوجود، وهو أصل مسلّم عند العقل والعقلاء ولا مجال لإنكاره.

لكنّه لاـ يرتبط بـالبحث الـذى كنّا فيه من جهه تعلّق الأـمر والنهى بها، فإنّه أمر آخر لابـدّ من ملاحظه كيفيّه الـدلاله بأحـد طرق ذكرناه فى صدر المسأله، ويتعيّن من الأقسام الثلاث بعدما عرفت إمكان كلّ واحد منها ثبوتاً، فنقول:

أمّا فى طرف الأـمر: حيث يكون مقتضـاه صـرف الوجود، فلما قـد بيّناه فى باب الأمر فى بحث المرّه والتكرار وغيره بأنّ الأمر لا يطلب إلاّ أصل الماهيّه من دون تقيّـد بمرّه ولا تكرار. غايه الأمر، أنّ العقل يحكم بوجوب الإطاعه والامتثال، وهو يحصل بوجود مصـداق واحـد، فعلى هـذا يكون فى طرف الأمر وجود فرد واحـد من الطبيعه ضـروريّاً عقلاً قضـيّهً للامتثال وللطاعه. فما زاد منه لابـدّ من دلاله دليل يـدلّ عليه من قرينه مقاليّه أو مقاميّه أو غير ذلك ممّا يمكن إفهام غير ما يقتضـيه حكم العقل، هذا فى ناحيه الأمر .

وأمّا فى طرف النهى: حيث قد عرفت إمكان وقوع كلّ من الثلاث، إلاّ أنّ مقتضـى تعلّق النهى بالطبيعه، وإحراز أنّ الطبيعه كانت مبغوضه للمولى ولم يكن فى اللّفظ أو المقام قرينه تدلّ على كون مبغوضيّتها بصوره فرد واحد أو بصوره المجموعيّه إذا وجدت بأن كانت مبغوضه لا كلّ واحـد واحـد، يفهم من ذلك عند العقلاء كون الطبيعه مبغوضـيّتها بتحقّقها وبوجودها فى أىّ فردٍ منها كـانت ولو متكرّراً، لأـنّ المفروض أنّ فهم وجودهـا بـأىّ حـال كان مبغوضاً بمقـدّمات الحكمه، بل الغلبه فى الاسـتعمالات ربما توجب اُنس الذهن وتبادره إلى ذلك، كما أنّ

الماهيّات فی العرف کثیراً ما یکون کذلک، فإن کان مراد المحقّق الخمینی سلّمه اللّه من العرف هو ما ذکرناه فکان کلامه متّحداً مع ما عرفت وإلاّ فلا.

فظهر ممّا ذکرنا أنّ حکم العقل یصحّ فی طرف الأمر دون النهی؛ لأنّ دلالته علی عدم جمیع أفراد الطبیعه بالإطلاق المقامی ومقدّمات الحکمه، فیکون الحقّ هو التفصیل بینهما، ولعلّه لهذا السبب أصبح قولاً آخراً غیر ما ذکروه، لأنّهم لم یصرّحوا فی المقام فی الأمر والنهی بهذا التفصیل، فتأمّل.

أقول: ثمّ لا یخفی علیک أنّ مقتضی الإطلاق بمقدّمات الحکمه، هو ترک الأفراد بجمیع عناوینها من الأفراد الدفعیّه للطبیعه أو التدریجیّه، غایه الأمر کان هذا البحث لإثبات الترک للتدریجیّه، لأنّها واقعه فی الطول من الزمان بخلاف الأفراد الدفعیّه حیث تکون واقعه فی مرحله العرض، إذ ربّما یکون التحقیق بوجود عدّه أفراد فی زمان واحد، أو واحداً علی سبیل البدلیّه تدریجاً، بلحاظ إمکان وقوعه فی أمکنه متعدّده، وأنّ الترک بلحاظ الثانی هل هو داخل تحت النهی أو لا، ولو بلحاظ کونه لأوّل وجود من الطبیعه فی الأفراد مثلاً.

البحث عن اقتضاء النهی بعد المخالفه: بعدما ثبت عدم دلاله النهی بمادّته وهیئته علی لزوم الاستمرار والتکرار، وثبت إمکان وجود النهی علی أنحاء ثلاثه فی مقام الثبوت والتصوّر، یقع الکلام حینئذٍ فی أنّه لو خالف العبد للنهی وارتکب المنهیّ عنه، وعصی الأمر بالترک، فهل یقتضی النهی لزوم ترکه فی سایر أفراده بعده أم لا یقتضی ذلک، أو یقتضی عدم لزوم ترکه ؟ وجوه.

فعن صاحب «الکفایه»: (إنّه لا دلاله للنهی علی إراده الترک لو خُولِف أو عدم إرادته، بل لابدّ فی تعیین ذلک من دلالته ولو کان إطلاق المتعلّق من هذه

الجهه، ولا يكفى إطلاقها من ساير الجهات فتدبّر جدّاً)، انتهى كلامه(۱).

وعن صاحب «حقائق الاُصول» للحكيم قدس سره : (والطريق إلى معرفه أنّها ملحوظه على أىّ النحوين، يمكن أن يكون بإطلاق المادّه، فإنّ مقتضاه كونه ملحوظه صرف الوجود كما تقدّم بيانه فى المرّه والتكرار، كذلك إطلاق قوله (لا تضرب) يقتضى الزجر عن صرف الوجود، فإذا خولف بالوجود لم يقتض الزجر عن الوجود بعد ذلك، فإنّه وجودٌ بعد وجود، لا وجودٌ بعد العدم الذى هو صرف الوجود كما عرفت.

نعم، الغالب فى المفسده أن تكون قائمه بكلّ حصّه بحيالها، وفى المصلحه أن تكون قائمه بصرف الوجود، فلعلّ هذه الغلبه تقتضى كون مقتضى الإطلاق هو الثانى لأنّ الأوّل حينئذٍ يحتاج إلى بيان، فتأمّل)، انتهى كلامه(۲).

أقول: الحقّ عدم دلاله النهى لا ـ بمادّته ولا ـ بهيئته على شىء من المحتملات الثلاث التى ذكرناها، لما قد عرفت منّا كراراً بأنّ المادّه لا تدلّ إلّا على أصل الماهيّه من دون نظر إلى وجودها مرّه أو أزيد، ومن دون توجّه إلى حال العصيان أو الامتثال .

كما أنّ الهيئه بذاتها لا تدلّ إلّا على الزجر والمنع عن الطبيعه بأىّ كيفيّه وقعت، من دون نظر فيها إلى هذه الجهات، فلابدّ لإثبات أحد من الاُمور الثلاثه من الرجوع إلى القرينه المقاليّه أو المقاميّه، فإن فقدت القرينه بتمام أقسامها فلابدّ من الرجوع إلى مقدّمات الحكمه، وهى كما عرفت بيانها منّا سابقاً دالّه على كون

۱- الكفايه: ۱۵۰ .

۲- حقايق الاُصول: ۱ / ۳۴۹.

الطبیعه بوجودها مبغوضه، سواء کانت تحقّقت الأفراد عرضیّه أو طولیّه، أی سواء کانت فی الأفراد الدفعیّه أو التدریجیّه، فإذا کان هذا اقتضاء مقدّمات الحکمه فلازم ذلک کون کلّ فرد من الأفراد له امتثال مستقلّ وعصیان علی حده، فإنّ مخالفه فرداً من أفراد المنهی عنه، لا یوجب سقوطه عن سایر الأفراد، کما هو مقتضی کون النهی بصوره العامّ الاستغراقی .

وعلی ما ذکرنا یظهر أنّ ما ذکره الحکیم قدس سره بأنّ مقتضی إطلاق المادّه هو صرف الوجود:

إن کان مقصوده من حیث إطلاق المادّه، من جهه عدم تقییدها بقید، ومع هذا الوصف قد تعلّق النهی بها، فقد عرفت أنّ مقتضاها المبغوضیّه لکلّ فرد فرد من الطبیعه کما هو المتفاهم عند العرف.

وإن کان مقصوده إطلاق المادّه من دون نظر إلی النهی المتعلّق بها، فقد عرفت بأنّ المادّه لا تدلّ إلّا علی أصل الطبیعه من دون إفهام للمرّه أو التکرار أو الفرد والأفراد.

وممّا ذکرنا یظهر وجه النظر فی کلام صاحب «الکفایه» إن کان مقصوده من إطلاق المتعلّق غیر ما ذکرناه، ولکن الأظهر أنّه أراد نفس المعنی الذی تحدّثنا عنه لقوله رحمه الله : (ولو کان إطلاق المتعلّق من هذه الجهه) حیث یحتمل کون مراده من (الجهه) أی من جهه تعلّق النهی به وجریان مقدّمات الحکمه فیه، واللّه العالم.

أقول: هنا تنبیهان ینبغی التعرّض لهما:

التنبیه الأوّل :

ثمّ لا یذهب علیک أنّ النهی قد یتعلّق بوجود طبیعه من جهه کون وجودها

مشتمله على مفسده، فهنا مركز تعلّق النهى لا الأمر بالعدم، لأنّ الأمر يتعلّق بما فى وجودها مصلحه، ولكن قد يتعلّق الأمر بشىء كان عدم خاص منه ومقارناته معنوناً بعنوان حسن ذى مصلحه، فيكون المقام حينئذٍ مقام تعلّق بعث وأمر وإن كان مورد متعلّقه هو الأعدام المضافه إلى الأشياء المتضمّنه للمصلحه كالصوم الذى حقيقته الإمساك وهو أمرٌ عدمى، ولكنّه له حظّ وجودى بلحاظ النيّه المرتّبه عليه، كما أنّ النهى قد يتعلّق بترك شىء، إذا فرض كون تركه موجباً للمفسده من دون المصلحه فى فعله، فربما يعبّر عنه فى هذا الفرض بالزجر عن الترك كما فى: (لا تترك)، كما يتّفق ذلك بالنسبه إلى الجنود فى باب الحرب .

وكيف كان، فاعلم بأنّ الملاك فى الأمر والنهى ليس خصوص كونه متعلّقاً بالوجود والآخر بالعدم، كما هو الغالب، بل الملاك كون المتعلّق ذى مصلحه ملزمه، فهو مركز للأمر سواء كان بوجوده أو بعدمه، أو كون المتعلّق ذى مفسده ملزمه، فيكون مركزاً للنهى، سواء كان تعلّقه بوجوده أو بعدمه، وعليه فالبعث والزجر الذى يعدّ مفادهما قد يتعلّقان بالوجود تارةً وبالعدم اُخرى .

التنبيه الثانى: وهو أنّه لا إشكال فى أنّ الأمر ينقسم إلى تعبّدى وتوصّلى، باعتبار أنّ وجوده فى الخارج إن كان مع قصد امتثال الأمر عُدّ تعبّديّاً، وإلاّ كان توصّليّاً.

والإشكال إنّما وقع فى النهى، فى أنّه هل يمكن تقسيمه إليهما أم لا؟

والذى يظهر من كلام العلاّمه البروجردى قدس سره فى «نهايه الاُصول» حيث يقول: (إنّ توهّم جريانه فيه فاسد، إذ النهى إنّما يتعلّق بوجود الطبيعه، وقد عرفت أنّ نفس امريّته عصيان له، ولا يعقل أن يقع متعلّقه مصداقاً لامتثاله، وحقيقه

التعبّدیّه هی کون المتعلّق للتکلیف مقیّداً بصدوره بداعی هذا التکلیف المتعلّق به، فیشترط فی تحقّقها کون المتعلّق بتحقّقه مصداقاً للامتثال کما فی الأوامر لا للعصیان کما فی النواهی)، انتهی کلامه(۱).

وفیه: قد عرفت بأنّ الأمر والنهی کما قد یتعلّقان بوجود شیء فیه المصلحه أو المفسده الملزمتان کذلک، قد یتعلّقان بعدم شیء کان فیه المصلحه أو المفسده الملزمتان، کما عرفت فی مثل الصوم الذی هو عباره عن الإمساک، فمع ذلک یؤتی بقصد القربه، مع أنّه بحسب مبناه عدم خاص فیه المصلحه، فکیف التزم فی التعبّدی اعتبار أن یکون أمراً وجودیّاً مصداقاً للامتثال، وهکذا نقول فی ناحیه النهی أیضاً، حیث إنّه قد یکون فی عدم شیء مفسده ممّا یستلزم أن تکون فی وجودها مصلحه، وهکذا یتعلّق النهی بترک شیء لأنّ فی ترکه مفسده لا فی وجوده مصلحه، کما یتّفق ذلک فی الحرب حیث یعدّ ترک الجندی لمحلّ خاصّ مستلزماً لمفسده هزیمه سائر الجنود، وإن لم یکن بقائهم فیه مستلزماً للفتح والنصر المتضمّنان للمصلحه، ولذلک ینهی عن ترکه ویقول لا تترک موضعک، فیکون مفهومه وملازمه هو وجوب الکون فی المقام .

وکیف کان، فأیّ مانع یمنع عن القول بجواز إتیان الممنوع الذی نهی عن وجوده، أو الموجود الذی قد نهی عن ترکه بقصد نهی مولاه وامتثالاً للتکلیف والتعبّد، وإتیان اُمور اُخری لا بقصد التعبّد وإطاعهً لأوامره تعالی، بل کان امتثاله للتکلیف لملاحظه جهات اُخری توصّلیّه.

۱- نهایه الاُصول ۲۲۴ .

فعلى هذا يصحّ أن يقال بأنّ النهى أيضاً ينقسم إلى التوصّلى والتعبّدى ويكون الثواب والأجر فيهما متفاوتاً.

نعم، الـذى ينبغى أن يُقال: إنّه ليس لنـا فى الأخبار والأدلّه ما يـدلّ على لزوم قصـد امتثال المكلّف فى النواهى ليصـدق الإطاعه والامتثال إذ يصـدق على فعله الامتثال حتّى ولو كان امتثاله من دون توجّه إلى قصـده، ولعلّه لذلك لا لعدم إمكان التقسـيم كما توهّمه العلاّمه البروجردى، فافهم واغتنم.

***

اجتماع الأمر والنهی

فصل

فی اجتماع الأمر والنهی

اعلم أنّه وقع الخلاف بین الأعلام فی جواز اجتماعهما وتصادقهما فی واحد وامتناعه علی أقوال ثلاثه:

الأوّل: قول بالجواز مطلقاً، کما علیه کثیر من المتأخّرین، وسوف نصرّح بأسمائهم لاحقاً.

الثانی: وقول بالامتناع، وعلیه أکثر الجمهور والمعتزله وبعض الأشاعره، والعمیدی وصاحبی المدارک والمعالم وبعض المتأخّرین من الإمامیّه .

الثالث: التفصیل بین حکم العقل والعرف، فیجوز الاجتماع عقلاً ولا یجوز عرفاً، وهو المنسوب إلی الأردبیلی فی «شرح الإرشاد» وصاحب «الکفایه».

أقول: فلابدّ قبل الخوض فی المقصود وبیان المختار من تقدیم اُمور :

الأمر الأوّل: فی المراد من الواحد الواقع فی العنوان، هل المقصود منه هو الواحد الشخصی کما قد یؤیّده المحقّق الخمینی فی تهذیبه، والحکیم فی حقایقه، معلّلین ذلک بأنّه مرتکز البحث فی صحّه العباده وعدمها لا الکلّی منه، خلافاً للمحقّق العراقی فی نهایته بقوله: (ولئن تأمّلت تری اختصاصه أیضاً بالواحد الکلّی، وعدم شموله لما یعمّه والشخصی کشخص الصلاه الواقعه فی هذا الغصب، إذ ذلک أیضاً وإن کان مجمعاً للعنوانین، ولا بتوسیط کلّی عنوان الصلاه فی الغصب،

إلاّـ أنّ المناسب للمسأله بعد كونها اُصوليّه لاـ فقهيّه هو خصوص الكلّى دون ما يعمّه والشخصى كما هو واضح)، انتهى كلامه(۱).

خلافاً لصاحب «الكفايه» حيث قال: (المراد من الواحد هو مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجاً تحت عنوانين، بأحدهما كان مورداً للأمر، وبالآخر للنهى، وإن كان كلّياً مقولاً على كثيرين كالصلاه فى المغصوب).

ولكن الحقّ أن يُقال: بأنّ الواحد يطلق على اُمور متعدّده:

تارةً: يُراد بالواحد الواحد الشخصى والجزئى الحقيقى من جميع الجهات كزيد.

واُخرى: يُراد به أن يكون نوعيّاً كالإنسان.

وثالثه: يُراد أن يكون محكوماً بالوحده جنسيّاً كالحيوان.

والوحده فى جميع هذه الثلاثه ربما تكون حقيقيّه، وقد يُراد بالوحده هو الوحده بالنوع، كمقايسه بعض القبايل بعضها مع بعض، حيث تكون وحدتهم بالوحده النوعيّه، وهى كونهم إنساناً كما يقال إنّ الرومى والزنجى يكون من نوع واحد أى من إنسان فارد، وقد يكون الواحد هو الواحد بالجنس كما يُقال بأنّ البقر والغنم واحد أى من جنس واحد وهو الحيوان والوحده فى هذين يكون مجازيّاً لا حقيقيّاً، لأنّهما بالحقيقه اثنان إلاّ أنّهما بالعرض والمجاز ينسبان إلى واحد لأنّ جنسهما واحد حقيقةً، فالوحده أوّلاً وبالذات تحمل على الجنس، وثانياً وبالعرض تنسب إلى الفردين الخارجين.

۱- نهايه الأفكار: ۱ / ۴۰۸ .

ثمّ الواحد الشخصی قد یکون من حیث الجهه واحده، کما أنّ ذاته واحد، وقد یکون ما یکون معنوناً بعنوانین وموجّهاً بوجهین کالجلوس فی محلّ إذا صار واجباً لجهه وحراماً لاُخری، کالصلاه فی الأرض المغصوبه، فإنّ الصلاه واجبه من جهه ومحرّمه من جهه کونها غصباً، والذی یکون مراداً للبحث هو الثانی من الواحد الشخصی وهو لا یکون کلّیاً، بل یکون فرداً لکلّیین من العنوانین.

وجهه - مضافاً إلی ما ذکره المحقّق الحکیم قدس سره من أنّ الحکم بالصحّه والفساد یکون للصلاه الفردیّه الخارجیّه الفاقده للشرائط، أو واجده للموانع - إنّ البحث فی الجواز وعدمه کان بعد الفراغ من انطباق العنوانین علی المعنون خارجاً، غایه الأمر یقع البحث فی أنّ الأمر المتعلّق بشیء هل یوجب سرایته إلی متعلّق النهی لوحده المتعلّق أو لا یوجب ؟ فالامتناعی کان علی الأوّل والجوازی علی الثانی، فثبت أنّ الحقّ مع المحقّق الحکیم ومن تبعه فی أنّ المراد من الواحد هو الشخصی الذی کان له وجهین وعنوانین، لا ما یکون موجّهاً بوجه واحد ومعنوناً بعنوان فارد، ولا ما یکون واحداً بالجنس، کما فی تعلّق الأثر بواحد والنهی عن الآخر کالسجود للّه والصنم لتعدّد متعلّقهما وعدم تصادقهما فی واحد.

الأمر الثانی: هل النزاع هنا صغروی کما علیه جماعه من المتأخّرین کالمحقّق النائینی وصاحب «المحاضرات» وغیرهم، أو أنّ النزاع کبروی کما علیه صاحب «تهذیب الاُصول»، والظاهر کون الأوّل أولی .

بیان ذلک: موقوف علی ذکر مقدّمه، وهی:

أنّ کلّ تکلیف یحتاج إلی اُمور أربعه سواء کان أمراً أو نهیاً، وهی عباره عن

المكلِّف (بالكسر) وهو الآمر، والمكلَّف (بالفتح) وهو العبد، والمكلف به وهو العمل، وزمان امتثال التكليف.

ولا إشكال عند العقل والعقلاء بأنّ المولى والعبد والعمل وزمان الامتثال إذا كانت واحده وكان وجه العمل واحداً، وجهته واحده، كان توجّه تكليفين من الأمر والنهى معاً بالنسبه إليه محالاً، أى يعدّ نفس صدور التكليف محالاً لا تكليفاً بالمحال كما وقع فى بعض العباير؛ لعدم إمكان تحقّق الإراده والكراهه معاً من المولى الحكيم فى شىء واحد للشخص الفارد من جهه واحده، فهو محذور آخر غير محذور أصل عدم إمكان جمع الإراده والكراهه واقعاً فى شىء واحد، كما لايخفى.

نعم، يعدّ تكليفاً بالمحال أيضاً بالنظر إلى حال العبد، لو أمكن وقوع التكليفين كذلك عن المولى الواحد بفرض محال، كما يعدّ حينئذٍ من التكليف بالمحال لا التكليف المحال لو فرض تعدّد المولى، فأمر أحدهما بذلك الشىء ونهاه عن الآخر، مع فرض الوحده فى المتعلّق من جميع الجهات، أى من حيث الزمان والمكان والجهه وغيرها، وهذا الكبرى مسلّم عند العقل والعقلاء فى القسمين المزبورين بلا كلام ولا إشكال .

وإنّما الكلام والإشكال وقع فيما إذا كان المتعلّق من حيث ذاته واحداً، كما أنّ زمان الامتثال والمكلَّف (بالفتح) واحداً والمفروض وحده المولى - وإن أمكن فرضه متعدّداً بتعدّد الأمر والنهى، ولكنّ المفروض عند القوم هو وحده المولى - إلاّ أنّ المتعلّق فى الأمر والنهى قد ينطبق على شىء واحد ذاتاً ومتعدّدٍ جهه وعنواناً أى كان المتعلّق لهما كلّياً منطبقاً على الفرد الواحد بحسب الذات والمتعدّد

بحسب الجهه تارهً وبغيره اُخرى .

وجه الإشكال: أنّه هل هو يكون من قبيل القسمين الأولیين اللّذين كانا متعلّقهما بحسب الذات والجهه متّحداً ليكون مستحيلاً، ولو من جهه كونه تكليفاً بالمحال، لو لم نقل إنّه تكليفٌ محال كما قد عرفت، فيكون من صغريات تلك الكبرى.

أو لا يكون من هذا القبيل، لكفايه تعدّد الجهه والعنوان فى رفع غائله الاستحاله، وعدم سرايه ما هو المتعلّق فى أحدهما للآخر، فليس حينئذٍ من صغريات تلك المسأله.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع هنا صغروى لا كبروى كما توهّمه المحقّق الخمينى، ولم يذكر لمدّعاه وجهاً مبيّناً، اللّهُمّ إلّا أن يراد أنّ البحث بما أنّه فى كلّى هذه القضيّه، وأنّ تعدّد الجهه مع وحده المحلّ هل يكفى فى رفع المحذور من التكليف بالمحال أم لا، حيث يصبح البحث حينئذٍ كبرويّاً، واللّه العالم.

الأمر الثالث: أنّه قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّ هذه المسأله التى تعدّ من أهمّ المسائل هل هى مسأله اُصوليّه أو كلاميّه أو فقهيّه أم تعدّ من مبادئ الأحكام أو من المبادئ التصديقيّه للمسائل الاُصوليّه ؟ وجوه وأقوال واحتمالات:

والذى يظهر من المحقّق القمّى قدس سره أنّه عدّها من المسائل الكلاميّه، حيث قال فى «القوانين»:

(وهذه المسأله وإن كانت من المسائل الكلاميّه، ولكنّها لمّا كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيّه، ذكرها الاُصوليّين فى كتبهم، ونحن نقتفى آثارهم

فی ذلک)، انتهی کلامه(۱).

أقول: لکنّه مخدوش بأنّ علم الکلام علم یبحث فیه عن المبدأ والمعاد وعن أفعال اللّه تعالی، ولیس المقصود هنا هو البحث عن ذلک من حیث صدوره عن المولی الحکیم وعدم صدوره، وإن کان ذلک من أثر سرایه متعلّق أحدهما علی الآخر وعدمها، إلاّ أنّ ذلک لیس الغرض من البحث .

وأمّا اعتبارها من المسائل الکلامیّه لأنّ البحث فیها عن إمکان الاجتماع بین متعلّقی الأمر والنهی وعدم إمکانه، استلزم أن تکون أکثر مسائل المعقول والمنطق من المسائل الکلامیّه، وهو واضح الفساد کما لا یخفی .

وأمّا کونها من المسائل الفرعیّه، وإن احتمله المحقّق الحکیم فی «حقائق الاُصول» من جهه ملاحظه حال صحّه الصلاه فی الدار المغصوبه وعدمها، إلاّ أنّه لم یشهد ولم ینقل عن أحد علی ما بأیدینا من کتب المتأخّرین من التصریح بذلک، ولعلّ وجه فساده واضح، إذ الصحّه وفساد الصلاه تعدّان من ثمرات هذه المسأله لا نفسها، کما لا یخفی .

وأمّا کونها من المبادئ التصدیقیّه فهو مختار المحقّق النائینی فی کتابه «فوائد الاُصول» حیث یقول: (فالإنصاف أنّ البحث فی المسأله أشبه بالبحث عن المبادئ التصدیقیّه؛ لرجوع البحث فیه إلی البحث عمّا یقتضی وجود الموضوع لمسأله التعارض والتزاحم، ولیس بحثاً عن المسأله الاُصولیّه.. إلخ).

وذکر قبل أسطر من العباره السابقه فی وجه ذلک فی وجه ذلک ما لفظه:

۱- القوانین: ۱ / ۱۴۰ .

(والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّه للخطابات الشرعيّه :

تارهً: يكون بحثاً عن المسأله الاُصوليّه، كالبحث عن مسأله الضدّ، ومقدّمه الواجب، فإنّ المبحوث عنه فى هذه المسأله عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشىء لإيجاب مقدّماته، يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، وينتج منه حكم كلّى فقهى وهو فساد الضدّ إذا كان عباده، ووجوب مقدّمه الواجب.

واُخرى: لا- يكون البحث عن الملازمات العقليّه بنفسه بحثاً عن مسأله اُصوليّه، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط كما فى المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه فى المقام، إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، أن يكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير.

وفى المقام الثانى إنّما هو فى كفايه وجود المندوحه فى رفع غائله التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش فى كلامه :

أوّلاً: إمكان أن يُقال بأنّ أثر الصحّه والفساد للعباده لا يكون أثراً للتعارض والتزاحم وعدمهما، حتّى يستلزم توسيط التعارض وعدمه والتزاحم وعدمه بين

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۴۰۰ .

جواز الاجتماع وعـدمه، وبين صـحّه الصـلاه وعـدمها، خروجها عن المسأله الاُصوليّه، بل يكون للجواز وعـدمه أثران مترتّبان فى عرض واحـد عليهـا؛ أحـدهما هو الحكم بالصـحّه والفسـاد، والآخر وقوع التعارض والتزاحم وعـدمهما، فليس أثر الأوّل فى طول الأثر الثانى حتّى يقال إنّه ليس من المسائل الاُصوليّه، لعدم وقوع كبراها قياساً لكبرى الاستنباط.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا طوليّه ذلك، ولكن مع ذلك نقول لا يلزم من صدق كون المسأله اُصوليّه أن لا يتوسّط شـيئاً بين ما هو مسأله اُصوليّه، ومـا هو من مسأله فقهيّه، بل يكتفى أن تكون نتيجتها ذلك، ولو كان بواسـطه واحـده، خصوصاً إذا كانت واسـطه خفيّه عقليّه كما فى المقام.

والعجب منه قـدس سره أنّه التزم قبل ذلك كونها من المسائل الاُصوليّه، ثمّ عـدل عنه كما نقله تلميـذه الكاظمى قدس سره فى ذيل كلامه هنا.

ومن هنـا يظهر عـدم تمـاميّه تـوهّم كونه من المبـادئ الأحكـاميّه، كمـا نسب ذلـك إلى الشـيخ فى التقريريـات وشـيخنا البهـائى والعضدى والحاجبى؛ لأنّهم ذكروا فى دليلهم ما ورد ذكره فى كلام المحقّق النائينى، لأنّهم جعلوا البحث فى الجواز وعدمه بحثاً عن أحوال الحكم وأوصـافه، وعن جواز اجتمـاع الحكمين مع تضادّهمـا فى مجمع واحـد وعـدمه، فلازم الجواز عـدم التعارض فكان العمل صحيحاً، بخلاف حال الامتناع فلازمه التعارض وتقديم جانب النهى وهو الفساد.

وجه ذلـك مـا عرفت صـحّه جعلهـا من المسائـل الاُصوليّه، ولو كانت نتيجتها بواسـطه واحـده فقهيّه إلى الحكم الفقهى، كما هو كذلك فى المقام.

فظهر أنّ الحقّ كون المسأله من المسائل الاُصوليّه، كما عليه صاحب

«الکفایه» وشارحها صاحب «عنایه الاُصول» وأصحاب «نهایه الأفکار» و«نهایه الدرایه» و«منتهی الاُصول» و«حقایق الاُصول» و«تهذیب الاُصول» و«المحاضرات».

الأمر الرابع: فی بیان الفرق بین مسألتنا وبین مسأله النهی فی العبادات: وقد ذکر لذلک فروق سبعه أو أزید بحسب ما اطّلعنا علیه، بل ربما یکون أزید من ذلک.

الفرق الأوّل: وهو المنسوب إلی صاحب «الفصول» من أنّ البحث فی اجتماع الأمر والنهی إنّما یکون فیما إذا تعلّق الأمر والنهی لطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقه وإن کانت النسبه بینهما عموماً مطلق. وأمّا هنا - أی فی النهی فی العبادات - فیتعلّق الأمر والنهی فیما إذا اتّحدتا حقیقهً وتغایرتا بمجرّد الإطلاق والتقیید، بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهی بالمقیّد.

وهذا کلامه رحمه الله فی باب النهی فی العبادات.

ویؤیّد کلامه المذکور ما قاله فی باب اجتماع الأمر والنهی بقوله:

(ثمّ لا فرق فی موضع النزاع بین أن یکون بین الجهتین عموماً من وجه کالصلاه فی الغصب، وبین أن یکون بینهما عموم مطلق مع عموم المأمور به کما لو أمره بالحرکه ونهی عن التدانی إلی موضع مخصوص فتحرّک إلیه، فإنّ الحرکه والتدانی طبیعتان متخالفتان وقد أوجدهما فی فرد واحد والأولی منهما أعمّ)، انتهی کلامه.

الفرق الثانی: قیل إنّ الفرق بینهما إنّما فی النسبه الموجوده فیهما، وهو المشهور فی کلام المحقّق القمّی فی «القوانین» فی مسأله النهی فی العبادات حیث

قال:

(وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنهی، هو فيما كان بين المأمور به والمنهی عنه عموم من وجه..

إلی أن قال: وبالجمله، النزاع فی هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهی عنه، أو المأمور والمنهی عموم وخصوص مطلقاً)، انتهی كلامه(۱).

الفرق الثالث: قيل - كما فی الكفايه - بأنّ الفرق بينهما كان بحسب الجهه المبحوث عنها فی مسأله جواز الاجتماع وعدمه، التی بها تمتاز المسائل، وهی أنّ تعدّد الوجه والعنوان فی الواحد، يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهی، بحيث ترتفع غائله استحاله الاجتماع فی الواحد بوجه واحد، أو لا يوجب التعدّد ذلك فلا ترتفع الغائله، فالنزاع هنا واضح فی سرايه كلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهه المبحوث عنها فی المسأله الاُخری، حيث يكون البحث - بعد تعلّق النهی إلی العباده - عن أنّه هل يوجب الفساد أم لا.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهی فی مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه فی الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله)، انتهی كلامه باختلاف يسير(۲).

الفرق الرابع: فی وجه الفرق بينهما بأنّ الحاكم فی مسألتنا بالجواز أو الامتناع هو العقل، فتكون المسأله عقليّه، بخلاف تلك المسأله حيث تكون دلاله

۱- القوانين: ۱ / ۱۵۵ .

۲- الكفايه: ۱۵۱.

النهی علی الفساد لفظیّاً، فالمسأله تکون لفظیّه، لکن لم یظهر لنا القائل بذلک.

الفرق الخامس: - کما عن «المحاضرات» - حیث قال:

قـد ظهر ممّـا ذکرنـاه نقطه الامتیـاز بین هـذه المسأله والمسأله الآتیه کمسأله النهی فی العبادات، وهی أنّ النزاع فی تلک المسأله کبروی، فإنّ المبحوث عنها فیها إنّما هو ثبوت الملازمه بین النهی عن عباده وفسادها، وعـدم ثبوت هـذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصـغری وهی تعلّق النهی بالعبـاده، وأمّـا النزاع فی مسألتنا هـذه فقـد عرفت أنّه صـغروی، لفرض أنّ المبحوث عنه فیها هو سرایه النهی من متعلّقه إلی متعلّق الأمر وعدم سرایته - وعلی ضوء هذا فالبحث فی هذه المسأله بحث عن إثبات الصغری للمسأله الآـتیه، فإنّهـا علی القول بالامتناع وسـرایه النهی من متعلّقه إلی ما ینطبق علیه المأمور به، تکون من إحـدی صـغریاتها ومصادیقها دون القول الآخر.

فالنتیجه: أنّ النقطه الرئیسه لامتیاز إحدی المسألتین عن الاُخری، هی أنّ جهه البحث فی إحداهما صغرویّه وفی الاُخری کبرویّه)، انتهی کلامه(۱).

الفرق السـادس: وقیل فی وجه الفرق بینهما بما فی «نهایه الأفکار» ردّاً علی الاسـتدراک الواقع فی کلام صاحب «الکفایه» بقوله: (نعم علی القول بالسرایه والامتناع، وتقدیم جانب النهی، یکون المقام من صغریات المسأله الآتیه).

قـال: (ولکن فیه مـا لاـ یخفی، إذ نقول بـأنّه لا وجه لجعل المسأله علی الامتناع وتقـدیم جانب النهی من صـغریات تلک المسأله الآتیه، لضروره وضوح الفرق مع

۱- المحاضرات: ۴ / ۱۶۵ .

ذلک بین المسألتین، حیث أنّ الفاسد فی المقام علی الامتناع وتقدیم النهی، إنّما کان مستنداً إلی العلم بالنهی لا إلی النهی بوجوده الواقعی، بل فی الحقیقه یکون الفساد فی المقام حینئذٍ من جهه انتفاء قصد القربه، من جهه أنّه مع العلم بالنهی لا یکاد یتحقّق القرب المعتبره فی حقّ العباده، بخلافه فی المسأله الآتیه، حیث أنّ الفساد فیها إنّما کان مستنداً إلی نفس النهی بوجوده الواقعی. ومن ذلک لا یکاد یفرّق فیها بین العلم بالنهی أو الجهل به، فتفسد العباده علی کلّ حال.

ومن المعلوم أنّه لا یکون الوجه فیه إلاّ من جهه انتفاء الملاک والمصلحه عنها، وکشف النهی عنها عن تخصیص الملاک والمصلحه من الأوّل بما عدا هذا الفرد المنهی عنه من الأفراد الاُخر.

ومن ذلک یندرج تلک المسأله فی مسأله تعارض الدلیلین، وتکاذبهما من جهه تکاذب الدلیلین حینئذٍ، وتمانعهما فی أصل الملاک والمصلحه أیضاً، مضافاً عن تمانعهما فی مقام الحکم، فلابدّ حینئذٍ من إعمال قواعد التعارض فیهما بالرجوع إلی المرجّحات السندیّه، وهذا بخلاف المقام حیث أنّه باعتبار وجود الملاکین فیهما، یندرج فی صغریات مسأله التزاحم، ولو علی الامتناع أیضاً، نظراً إلی تحقّق المزاحمه حینئذٍ بین الملاکین فی عالم التأثیر فی الرجحان والمرجوحیّه، کما یکشف عنه حکمهم بصحّه العباده فی الغصب مع الغفله، أو الجهل بالموضوع أو الحکم عن قصور لا عن تقصیر، ولو مع البناء علی تقدیم جانب النهی، حیث أنّه لولا ذلک لما کان وجه لحکمهم بالصحّه مع الجهل بالموضوع أو الحکم، بل لابدّ من الحکم بالبطلان وفساد العباده مطلقاً، کما هو واضح.

ومن ذلك نقول أيضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التزاحم، فيقدّم ما هو الأقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحيّه، وإن كان أضعف سنداً من غيره، لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجّحات السنديّه من حيث العداله والوثوق كما هو واضح)، انتهى كلامه(۱).

أقول: علاوه على ما ذكرناه فإنّ في المقام أقوال اُخرى، ودعاوى عديده كدعوى صاحب «تهذيب الاُصول» حيث ذهب إلى أنّ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الموضوع والمحمول، فيكون ذاتيّاً فلا اشتراك بينهما حتّى نحتاج إلى ذكر الامتياز بينهما.

فالأولى هو الاكتفاء بذلك المقدار، فلابدّ حينئذٍ من بيان ما هو المختار، وما هو الأقوى في المقام عندنا فنقول:

قد يدّعى تارهً: كون وجه الفرق بينها هو اختلاف حقيقه تعليقها في ما نحن فيه، ووحدتها في مسأله النهي عن العباده.

واُخرى: من حيث النسبه بأنّها تجري بكلا قسميها في اجتماع الأمر والنهي دون النهي في العباده.

أمّا الفرق الأوّل: فإن لوحظت المسأله فيما نحن بلحاظ ما هو المتداول بين أهل الاُصول كان الحقّ هو ما ذكر لما سيأتي من أنّ متعلّق الأمر هو الصلاه والنهي هو الغصب كما هو المتعارف في عالم المثال، وهما حقيقتان مختلفتان بلا إشكال، وقد اجتمع المكلّف بينهما في مورد واحد خارجاً، فيأتي الكلام في جوازه وامتناعه.

۱- نهايه الأفكار: ۱ / ۴۱۱ .

وأمّا إن لوحظت المسأله بحسب حقيقتها، مع قطع النظر عمّا هو المتداول بينهم، فلا يكون ذلك وجه الاختلاف؛ لأنّ البحث يدور فى أنّ تعدّد الجهه والوجه فى الواحد الشخصى هل يكفى لرفع التضادّ بين الحكمين المتغايرين من الوجوب والحرمه من حيث المتعلّق، ولو كان تعلّقهما إليه فى مورد شخصيّاً لا كلّياً حيث قد ينطبق ويصدق عليه ويجمعهما المكلّف فى الخارج، مثل أن يقول لزيد بأنّ عليك إكرام زيد لعلمه وإهانته لمعصيته، من دون أن يجعل حكم وجوب الإكرام للعلماء عموماً والإهانه للعاصين كذلك حتّى يكون العمرو مجمعاً لكليهما، فيوجب تعلّق التكليفين إليه من حيث صدق الكلّى عليه فى كلّ واحد منهما. فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقع مورداً للنزاع والكلام فى إمكانه وامتناعه، لأجل سرايه حكم أحدهما إلى الآخر وعدم السرايه .

وإن أراد من تغايرهما حقيقه فى متعلّقهما هو تغايرهما ذاتاً ومفهوماً، مع صرف النظر عمّا وقع فى الخارج، فهو أيضاً صحيح فى المثال المزبور، لأنّ حقيقه العلم الموجود فى عمرو ومفهومه مغاير مع مفهوم العصيان الموجود فيه، وإن لم يكونا بمفهومهما الكلّى متعلّقين للأمر والنهى.

ولكنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر كلامه من بيان التغاير، حيث أنّه أراد التغاير من جهه افتراق بعض مصاديقه خارجاً عن بعض المصاديق الاُخر، كما لايخفى.

أمّا الفرق الثانى: حيث ادّعى أنّ النسبه بينهما تكون بصوره العموم والخصوص من وجه، لا العموم والخصوص المطلق الجاريه فى مسأله اجتماع الأمر والنهى دون النهى فى العبادات، كما ذكرها صاحب «الفصول».

ففيه أوّلاً: قد عرفت أنّه خلاف لما هو المتعارف بين أهل الأُصول من تعلّق الأمر والنهى على عنوانين كلّيين، بحيث قد يصدق على الأفراد الغير الجامع مع عنوان الآخر، وقد يصدق للجامع كما هو المتداول فى الأمثله.

وثانياً: إنّ الدنوّ والقرب عنوان انتزاعى عن الحركه نحو الموضع المخصوص، ولا يعدّ عنواناً مستقلاًّ مبايناً حقيقةً عن الحركه، بل حقيقته ترجع إلى الأمر بالحركه نحو الموضع المعيّن والنهى عنهما، فيكون من قبيل النهى فى العبادات، بأن تعلّق النهى بما قد تعلّق به الأمر لا بحقيقه مباينه عن حقيقه الحركه حتّى يصير من قبيل اجتماع الأمر والنهى.

نعم، تصحّ هذه الدعوى بناءاً على ما ادّعيناه من كون المقصود فى البحث هو أنّ تعدّد الوجه والجهه هل يكفى فى رفع غائله التضادّ بين الحكمين، أم لا- بلا- فرق فى ذلك بين أن يكون الأمر والنهى متوجّهاً إلى المتعلّق الشخصى الخارجى ذى عنوانين ووجهين، أو إلى عنوانين حكميّين متباينين بحسب الحقيقه كالصلاه والغصب، أو تعلّق بعنوانين كان أحدهما من أفراد العنوان الآخر ولو كان بحقيقه واحده، نظير ما لو قال: حرّك ولا تتحرّك نحو الموضع المخصوص، فضلاً عمّا يوجب توهّم التباين بين العنوانين كالحركه والقرب والدنوّ، فإنّه أيضاً داخل تحت بحث جواز اجتماع الأمر والنهى، لوضوح أنّه إذا كان المتعلّقان الشخصيّان داخلان تحت المسأله فمثل العموم والخصوص المطلق المعدودان من العناوين الكلّيه فيها بطريق أولى.

أمّا الفرق الثالث: وهو دعوى كون النسبه فى اجتماع الأمر والنهى، هو العموم والخصوص من وجه بين المأمور به والمنهى عنه، كما عن المحقّق القمّى قدس سره .

فممنوعٌ، لما يرد عليه بإيرادين :

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم فى «التقريرات» بأنّ هذه النسبه فى باب اجتماع الأمر والنهى لا تكون إلّا فيما إذا كانت بين نفس متعلّق الأمر والنهى كالصلاه والغصب، لا بين متعلّق متعلّق الأمر والنهى كالمثال المعروف بأكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، حيث إنّه مع كون النسبه بينهما هى العموم والخصوص من وجه، لأنّ مورد جمعهما هو العالم الفاسق، ومع ذلك لا يجرى فيه حكم باب اجتماع الأمر والنهى، بل يجرى فيه قاعده باب التعارض من ملاحظه المرجّحات السنديّه وإلّا يحكم بالتخيير.

فظهر أنّ صرف كون النسبه نسبه العموم من وجه لا توجب صدق عنوان المسأله كما ادّعاه القمّى قدس سره .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّه لا فرق بين الموردين، فحيث جرى البحث فى الأوّل منهما اقتضى جريانه فى الثانى أيضاً، ولا وجه لاختصاص البحث بالأوّل دون الثانى .

والعجب عن الشيخ الأعظم قدس سره أنّه قد ادّعى ذلك من دون ذكر وجه ودليل لعدم إجراء البحث فى المثال الثانى على ما حكى عنه.

مع أنّه يمكن أن نقول: لعلّ وجه ملاحظه باب التعارض فى الثانى، هو عند من يمنع عن جواز اجتماع الأمر والنهى فى الشىء الواحد ذاتاً والمتعدّد جههً، فبالضروره كما يختار فى مثال (أكرم العلماء) مع عِدله إجراء باب التعارض فيه وصدق أحد الدليلين دون الآخر، كذلك يختار فى مثل الصلاه والغصب عدم الجواز، فلابدّ أن يقدّم أحدهما من الأمر والنهى، وهو ليس إلّا من باب ملاحظه ما

هو الأرجح منهما سنداً.

وفی مقابله من یجوّز اجتماع الأمر والنهی فی متعدّد الجهه، فلا یمتنع له أن یلتزم ذلک فی مثل (أکرم العلماء) و(لا تکرم الفسّاق) بأن یحکم بوجوب إکرام العالم الفاسق وحرمته لجهتین، ولا یکون حینئذٍ إلاّ من باب المتزاحمین من دون تقدیم أحدهما علی الآخر.

وکیف کان، فدعوی خروج مثل المثال عن المسأله دعوی بلا دلیل، فللمحقّق القمّی أن یلتزم بذلک فی مثل المثال أیضاً، ویحکم بجریان النزاع من حیث الجواز والاجتماع وعدمه فیه أیضاً .

إلاّ أن یعتبر فی باب اجتماع الأمر والنهی کون متعلّقهما حقیقتین متباینتین کما عن صاحب «الفصول» فیخرج المثال عن المورد حینئذٍ، لکونه متعلّقاً بکلیهما.

وثانیهما: أنّ دعوی وجود هذه النسبه - أی نسبه العموم والخصوص من وجه - فی مسألتنا هذه صحیحه علی ما هو المشتهر فی ألسنه القوم کما قد عرفت .

وأمّا کون البحث بحقیقته فقط جاریاً فی مثل هذه النسبه بین العنوانین دون غیرها، فممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه، لما قد عرفت صحّه إجراء البحث فی موردین آخرین أیضاً، فلا نعید.

أمّا الفارق الرابع: وهو کون وجه الفرق بینهما من حیث العقل واللفظ.

ففیه: أنّه لا کلّیه فی ذلک، لأنّ الملازمه الثابته فی النهی المتوجّه بالعباده للفساد، قد یکون باللفظ وقد یکون بالعقل، أی الدلیل الدالّ علیه مختلف، ولذلک یجری النزاع أیضاً فیما إذا ثبت النهی بالإجماع الذی هو دلیل لبّی، وکذلک فیما

ثبت بالسیره المتشرّعه وغیرهما.

نعم، کثیراً ما یتّفق باللفظ مثل ما یقع بالأمارات والروایات الدالّه علی النهی، کما أنّ الدالّ فی طرف الاجتماع للأمر والنهی قد یکون لفظیّاً تارهً واُخری لبّیاً.

نعم، إن أراد بأنّ الحاکم فی الجواز وعدمه هنا هو العقل، وفی الفساد وعدمه هناک غیره فیکون متفاوتاً.

ففیه: أنّ الحاکم فی کلیهما إثباتاً ونفیاً یکون هو العقل، لما تشهد جریان النزاع فیما لیس فی البین لفظ أصلاً کما لا یخفی.

أمّا الفارق الخامس: وهو کون وجه الفرق هو أنّ النهی هنا بوجوده العلمی موجب للفساد علی فرض الامتناع وترجیح صاحب النهی، بخلاف هناک حیث أنّه بوجوده الواقعی موجب للفساد لعدم وجود ملاک فی متعلّقه.

وفیه: لکن ذلک لا یصحّ بالکلّیه هناک، لأنّ النهی المتوجّه إلی العبادات یکون علی قسمین:

تارهً: یکون علی طریقه ما ذکره قدس سره بأن یکون النهی کاشفاً عن عدم وجود ملاک للأمر فیه أصلاً، فیکون الباب باب التعارض والتکاذب، وهو مثل النهی المتوجّه إلی الحایض والنفساء للصلاه فی تلک الحاله، فإنّ النهی هاهنا یکون کاشفاً عن عدم وجود الملاک والمصلحه فی متعلّق الصلاه أصلاً، فیکون النهی بوجوده الواقعی مثلاً موجباً للفساد لا العلمی .

واُخری: ما لا یکون کذلک، بل یکون وجه الحکم بالفساد، هو أنّ وجود النهی مقدّم علی الأمر لعدم إمکان وجود الأمر، لاستلزامه الجمع بین الضدّین

والتكليف إليهما وهو محال، فلا محيص عن رفع اليد عن الأمر، وإن كان أصل الملاک والمصلحه فی متعلّقه موجوداً، فإذا رجّحنا جانب النهی هناک، وقلنا بأنّ النهی یوجب عدم تحقّق الأمر، ومن ناحیه اُخری التزمنا بعدم کفایه قصد الملاک والمصلحه فی صحّه العباده، وأنّه لابدّ من قصد الأمر، فعلی هذا یوجب العلم بوجود النهی فی مثل هذا فساد العباده لا نفس وجوده، وهو کما فی النهی المتحقّق عن الأمر بالشیء الذی یقتضی النهی عن ضدّه، کإزاله النجاسه عن المسجد الموجب لکون الصلاه منهیّاً عنها، حیث لا یکون النهی حینئذٍ کاشفاً عن عدم وجود الملاک والمصلحه فی متعلّق الصلاه، فلا نسلّم حینئذٍ أن یکون النهی بوجوده الواقعی مفسداً، بل یکون بوجود العلمی مفسداً إن قلنا بأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه، فیصیر الباب حینئذٍ باب التزاحم، نظیر النهی الموجود فی باب اجتماع الأمر والنهی، حیث نرجّح جانب النهی الذی قد قبله الخصم بکونه من باب التزاحم لا التعارض.

فظهر ممّا ذکرنا عدم تمامیّه ما ذکره فی وجه الفرق بین المسألتین بالکلّیه، وإن کان صحیحاً فی بعض الموارد.

أقول: مضافاً إلی أنّک قد عرفت بأنّ النزاع فی مسألتنا - وإن حصره القوم فی خصوص مثل الصلاه والغصب الذی یصیر البحث فیه من باب التزاحم - غیر منحصر بذلک إذ حقیقه البحث إنّما یکون فی أنّ تعدّد الوجه فی الواحد الذاتی هل یعدّ کافیاً لرفع التضاد أم لا، وهو یتصوّر علی ثلاثه أقسام:

القسم الأوّل: هو ما عرفت من العنوانین الکلّیین حیث یکونان متعلّقین للأمر والنهی، وقد یجتمعان فی مورد واحد.

القسم الثانی: ما إذا كانت النسبه هو العموم والخصوص المطلق، لو لم نقل بالتقييد فيه، وكان الخاصّ موجّهاً لجهتين.

والقسم الثالث: ما إذا توجّه الأمر والنهى إلى شخص واحد ذاتاً ومتعدّداً من حيث الجهه والعنوان.

بل قد عرفت فى الجواب عن الشيخ الأعظم إمكان إجراء البحث والنزاع فى متعلّق الأمر والنهى كما فى المثال المشهور من (أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق)، فيصير هذا حينئذٍ قسماً رابعاً لمسألتنا كما لا يخفى على المتأمّل، إلّا أن يقبل مقاله صاحب «الفصول» من لزوم التباين فى حقيقه متعلّقهما، ولكن قد عرفت عدم اعتباره لعدم وجود دليل عليه.

أمّا الفارق السادس: وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» من جعل وجه الفرق هو الجهه المبحوث عنها فى كلّ مسأله.

فنقول: إن كان مراده من الجهه المبحوث عنها هو المحمول الذى يحمل على كلّ مسأله، بأنّ قصده رحمه الله أنّ امتياز كلّ مسأله - سواءً ما نحن فيه أو غيره - يكون من حيث المحمول فهو صحيح فى الجمله، لما ستعرف عدم كون الامتياز بينهما منحصراً فيه وإن كان منتسباً إليه أيضاً، إلّا أنّه مخالف لظاهر كلامه، كما اعترف بذلك المحقّق الخمينى أيضاً .

وإن أراد من الجهه المبحوث عنها، هو الغرض المترتّب على كلّ مسأله كما هو المنتسب إليه هنا، بل هو مختاره فى بدايه الاُصول فى باب ذكر امتياز المسائل لكلّ علم.

ففيه: بأنّ مع وجود الامتياز قبله بالموضوع أو المحمول فى المسأله أو

بكليهمـا، لاـ تصـل النوبه إلى جعـل الغرض موضوعـاً للامتيـاز. والحـال أنّ المسأله التى نبحث عنها فى المقام كـذلك من حيث الامتيـاز، أى يكون بحسب الموضوع والمحمول، لوضوح أنّ الموضوع والمحمول فيمـا نحن فيه عبـاره عن أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى، لأجل سرايه الاتّحاد من حكم متعلّق إلى متعلّق آخر أو عدم السرايه أم لا ؟

هـذا بخلاـف الموضوع والمحمول هناك، لأنّ الموضوع والمحمول فيه عباره عن أنّ النهى المتوجّه إلى العباده، موجب لفسادها أم لا، حيث فصّل صاحب «الكفايه» بين المسألتين، ولذلك يبطل توهّم من توهّم أنّهما مسأله واحده حتّى حاول بعضهم الجواب عنه وبيان الامتياز بينهما.

فـإذا صار الفرق بينهما بالموضوع والمحمول، فلا نحتاج حينئـذٍ إلى جعل وجه الفرق بينهما إلى كون النزاع هنا صـغرويّاً وهناك كبرويّـاً، لأنّـا نـدّعى وجود الفرق والامتيـاز بينهمـا بـالموضوع والمحمول، حتّى ولو سـلّمنا وقبلنا مقاله المحقّق الخمينى من كون النزاع فى مسألتنا أيضاً كبرويّاً كالنهى فى العبادات.

كمـا أنّه بنـاءً على مـا ذكرنا لا نحتاج إلى جعل وجه الفرق بينهما بالنسـبه، ولا باختلاف الحقيقه فى أحـدهما دون الآخر ولا غير ذلك ممّا ذكروا، مع أنّك قد عرفت الإشكال فى كلّ واحد منهما مستقلاً، فافهم وتأمّل حتّى يتّضح لك الأمر فى المسأله.

الأمر الخامس: يـدور حول ما عرفت - فى مقام ردّ من جعل الفرق بين مسألتنا ومسأله النهى فى العبادات بالعقل واللفظ - من أنّ الحكم فى كلتا

المسألتین یعدّ حکماً عقلیّاً، بلا فرق بین أن یکون الدلیل الدالّ علی الحکمین من الوجوب والحرمه لفظیّاً - کما هو الغالب، لما تری فی الأدلّه من الآیات والروایات من ثبوت الأحکام بالأوامر والنواهی وهما یکونان باللفظ - أو یکون الدلیل الدالّ علیهما لبّیاً کالإجماع والسیره ونحوهما، کما تقع تلک المسأله بهذین النحوین، ولا یوجب ذلک صیروره المسأله لفظیّه، لوضوح أنّ النزاع لیس واقعاً فی کیفیّه دلاله لفظ ما یقتضی الوجوب أو الحرمه من السرایه وعدمها، حتّی یکون البحث فی مقام اللّفظ، بل النزاع والبحث فی أنّ وحده المتعلّق لهما من حیث الذات مع کون العنوان متعدّداً، هل یکفی فی رفع استحاله الجمع بین الضدّین وهما الحکمین، أو لا یکفی.

ومرجع الحکم فی المقام بید العقل، فتصیر المسأله عقلیّه، ولذلک کان الأولی جعل عنوان المسأله أنّه هل یجوز اجتماع الحکمین المتضادّین فی واحد کذلک أم لا، من دون التعرّض لذکر الأمر والنهی.

فما تری من ذهاب المقدّس الأردبیلی فی «شرح الإرشاد» إلی الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، فلیس مقصوده بأنّ المسأله من حیث حکم العقل یکون جائزاً، ومن حیث دلاله اللّفظ - الذی کان فهمه بالعرف - ممتنعاً، بل یقصد أنّ العرف حیث لا یکون مبناهم إلّا علی التسامح فی الأشیاء إثباتاً ونفیاً، فتارهً یوافق نظرهم مع حکم العقل، واُخری یخالف کما هو الغالب، ففی موارد تشخیص مفاهیم الألفاظ من حیث السعه والضیق حتّی یترتّب علیه الحکم، یکون نظرهم فی الشرع متّبعاً لا العقل الذی کان مبناه علی المداقه، کما تری أنّ الفقهاء یحکمون بأنّ لون الدم الباقی علی الثوب بعد الفصد محکوم بالطهاره، مع أنّه کیف یمکن

الحکم عقلاًـ بزواله مع وجود عرضه وهو اللّون فیه، إذ زوال العین حقیقه لاـ یکون إلاّـ بزوال أعراضه، فمع بقـاء عرضه لابـدّ من الحکم ببقاء ذاته وعینه، وبرغم ذلک حکموا بالطهاره مراعاهً لرأی العرف المتسامح دون العقل الدقّی.

وأمّـا فی مقـام تطبیق المفـاهیم علی المصـادیق، کبـاب الملازمـات - نظیر بـاب مقـدّمه الواجب، وباب النهی یقتضـی الفساد فی العبادات أم لا، والأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أم لا. واجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه هل یجوز أم لاـ - یکون الأـمر عقلیّاً، وإن کان فی بعض الموارد عنـد مراجعه العرف بالنظر المسامحی کان ممتنعاً، لکنّه لا یکون متّبعاً فی مثله، ولا یترتّب علیه أثر، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الأردبیلی قدس سره ، وإن کان الحقّ هو إتمام المسأله من جهه حکم العقل بالجواز والامتناع، کما فی مورد النزاع فی المتقدّمین والمتأخّرین.

أقول: وأمّـا مـا ذُکر فی توجیهه (بـأنّ المقصود من الامتنـاع العرفی فی المسـأله، أنّ العرف یحکم باسـتحاله شـمول دلیل وجوب الصـلاه لمثل وقوعها فی الأرض المغصوبه التی حرم تصرّفها من ناحیه الشارع، فیحکم من أوّل الأمر بعدم شمول إطلاق وجوب الصلاه لمثل هذه الأمکنه، لاستحاله الجمع بین الحکمین) کما فی المحاضرات(۱).

ممّا لا ینبغی أن یصغی إلیه، لأنّ عدم شمول الإطلاق لمورده، لابدّ أن یکون لجهه من الجهات العقلائیّه:

۱- المحاضرات: ۴ / ۱۸۳ .

إمّا من ناحيه وجود قرينه دالّه على المحدوديّه من أوّل الأمر وكانت متّصله بالكلام، فله وجه لكنّه خلاف المفروض.

وإمّـا من نـاحيه أنّ الحكم بالتقييـد هو مقتضـى الجمع عنـد العقلاء فى الخـارج كمـا فى المطلق والمقيّـد، فله وجه لكنّه خلاف المفروض، لعدم كون النسبه بين الصـلاه والغصب نسبه العموم والخصوص المطلق، مع أنّك قد عرفت إمكان إسراء البحث فيه أيضاً.

وإمّا بملاک تقديم أحدهما على الآخر على فرض التزاحم، وهو الذى ذهب إليه من اعتقد الامتناع للإطلاق فى كلّ من الدليلين بمورد تصادقهما.

وإمّـا بملاـک حفـظ إطلاـق کـلّ منهمـا لمورد الإجماع، من دون لزوم اسـتحاله أصـلًا. وهو مـذهب من اعتقـد الجواز فى حفظ الإطلاقين وترتيب أثر كلّ منهما فى مورده.

وعليه فمجرّد دعوى عدم الإطلاق للصلاه فى تلك الموارد عند العرف يعدّ دعوى بلا دليل، وبيان بلا إقامه برهان.

وأيضاً: الاسـتدراک الواقع فى كلام صاحب «الكفايه» بعد ذلک بقوله: (وإلّا فلا يكون معنى محصّـلًا للامتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلاله اللّفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبّر جيّداً)(۱).

ممّا لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ ذلک يكون خلاف مقتضى إطلاق مادّه الأمر والنهى، لأنّ إطلاقهما من هذه الناحيه آبيان عن الحكم بعدم الوقوع.

۱- الكفايه: ۱۵۲ .

ولو فرض تسليمنا بعدم تماميّه مقدّمات الحكمه المقتضيه للإطلاق، فالأحسن أن يقال إنّه لا دلاله للّفظ على الوقوع ولا على عدم الوقوع، بل غايته السكوت من تلك الناحيه من حيث الدلاله اللفظيّه، كما لا يخفى.

وإن أراد منه قيام قرينه خارجيّه عن مادّتها دالّه على ذلك، فهو خارج عن فرض المسأله.

الأمر السادس: فى أنّ النزاع الواقع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل هو مخصّص للإيجاب والتحريم العينين المتناقضين، أم يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحريم، ليشمل حتّى لو كان كلّ من الإيجاب والتحريم غيريّاً أو كفائيّاً أو تخييريّاً، بل سواء كانا تعبّديّين أو توصّليّين، وسواء كانا موسّعين أو مضيّقين، أو مشروطين، أو كان كلّ واحد منهما مختلفاً من الجهات المذكوره كما لو كان أحدهما نفسيّاً والآخر غيريّاً، أو كان أحدهما عينيّاً والآخر كفائيّاً، أو كان أحدهما تعيينيّاً والآخر تخييريّاً، وهكذا فى غيرها من الأقسام.

بل قد يمكن أن يدّعى بأنّ النزاع يجرى فى كلّ من الحكمين المتضادّين إذا اجتمعا فى واحد ذاتاً ومتعدّد جههً، ولو لم يكن شىء من الحكمين إلزاميّاً كالكراهه والاستحباب، فضلاً عمّا لو كان أحدهما إلزاميّاً أو كلاهما كذلك، بلا فرق بين أن يكون الوجوب والحرمه أو غيرهما من الأحكام مستفاداً من الأمر والنهى اللّذين كانا طلباً بالقول واللفظ، أو استفيد من دليل لبّى من الإجماع والسيره وغيرهما، وجوهٌ وأقوال.

القول الأوّل: هو القول الأخير وهو الأقوى عندنا، كما هو المستفاد من ظاهر

کلام صاحب «الکفایه» حیث قال ما لفظه:

(الخامس: لا یخفی أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع والامتناع، یعمّ جمیع أقسام الإیجاب والتحریم، کما هو قضیّه إطلاق لفظ الأمر والنهی.

ودعوی الانصراف إلی النفسیّین التعیینیّن العینیّتین فی مادّتهما، غیر خالیه عن الاعتساف، وإن سلّم فی صیغتهما، مع أنّه فیها ممنوع.

نعم، لا یبعد دعوی الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدّمات الحکمه الغیر الجاریه فی المقام، لما عرفت من عموم الملاک لجمیع الأقسام، وکذا ما وقع فی البین من النقض والإبرام، مثلاً إذا أمر بالصلاه أو الصوم تخییراً بینهما، وکذلک نهی عن التصرّف فی الدار، والمجالسه مع الأغیار، فصلّی فیها مع مجالستهم، کان حال الصلاه فیها حالها، کما إذا أمر بها تعییناً ونهی عن التصرّف فیهما کذلک فی جریان النزاع فی الجواز والامتناع، ومجیئ أدلّه الطرفین، وما وقع بین النقض والإبرام فی البین، فتفطّن). انتهی کلامه(۱).

فإنّ کلامه هنا وإن کان فی خصوص الإیجاب والتحریم، المستفادین من اللّفظ وهو الأمر والنهی، إلاّ أنّه لذا انضمّ هذا مع کلامه فی الأمر الرابع بقوله: (ولا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع والامتناع فیهما بما إذا کان الإیجاب والتحریم باللفظ)، استفید عمومیّه مقصوده من تلک الناحیه، کما أنّ ذکر دلیله من عمومیّه الملاک یفید أنّه لم ینحصر البحث فی خصوص هذین الحکمین الإلزامیّین، بل یجری حتّی فی غیرهما، فیوافق مذهبه بما اخترناه، کما هو الحقّ.

۱- الکفایه: ۱۵۲ .

والقول الثانی: هو قول صاحب «عنایه الاُصول»(۱) حیث یدّعی عدم وجود النزاع فی الأمر والنهی التخییرین ولو بعنوان واحد، فضلاً عمّا إذا کان بعنوانین، بینهما عموم من وجه، لأنّه لا ینبغی التأمّل فی جواز اجتماعهما فیه، وهکذا فی الموسّعین أو المشروطین ولو بعنوان واحد أیضاً، فضلاً عمّا إذا کان بعنوانین بینهما عموم من وجه.

والقول الثالث: هو استثناء صوره التخییریین فقط من مورد النزاع، وإلاّ کان الباقی داخلاً وهو المستفاد من کلام صاحب «المحاضرات»(۲).

والقول الرابع: هو للشیخ الأعظم علی ما فی تقریراته المسمّی ب- «مطارح الأنظار»، حیث جوّز جریان النزاع فی جمیع الأقسام حتّی فی الموسّعین والمشروطین التعبّدیین والتوصلّیین، إلاّ فی التخییرین، حیث یقول: (إنّه لا ینبغی التأمّل فی جواز اجتماعهما)(۳).

ولکن یشکل فیما إذا کان الأمر واجباً عینیّاً، والنهی تخییراً حیث یحکم بعدم جواز الاجتماع، وفیما إذا کان الأمر تخییریّاً والنهی عینیّاً جعله من محلّ النزاع إذا کان التخییر عقلیّاً.

وأمّا إذا کان شرعیّاً وکان کلّ واحد منهما متعلّقاً للطلب، فذهب إلی عدم الجواز.

وأمّا إذا کان الطلب لواحد منهما، فیکون کالتخییر العقلی، فیجوز، إلی آخر کلامه.

۱- عنایه الاُصول: ۲ / ۲۲ .

۲- المحاضرات: ۴ / ۱۸۸ .

۳- مطارح الأنظار: ۱۳۱ .

وقال أخيراً: (وأمّا ساير أقسام الأمر والنهى من الموسّعين والمضيّقين، أو المشروطين أو التعبّديّين والتوصّليين وغير ذلک، فلعلّه لا فرق لها فى دخولها فى محلّ الكلام، لو لم يُدّعى ظهور الأمر والنهى فى بعضها، وعلى تقديره فالمناط فيها واحد كما فى غير الإلزاميّين على ما عرفت). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

أقول: بعد استعراض الأقوال فى المقام فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض لما ذكروا وجهاً لخروج مثل التخييريين، الذى كان مورداً لوفاق صاحب «المحاضرات» و«عنايه الاُصول» والشيخ، فإذا تمكّنا من حلّ المشكله فيه استهل الأمر فى سائر الأقسام.

فنقول ومن اللّه الاستعانه: حيث وجدنا أنّ صاحب المحاضرات تصدّى لذكره مستدلاًّ فنوجّه الكلام إلى ما ذكره، ولو بنقل خلاصه كلامه رعايةً للاختصار، قال:

(وأمّا الدعوى الثانيه - مقصوده عدم جريان النزاع فى التخييريين - فلعدم إمكان اجتماع الوجوب والحرمه التخييريين فى شىء واحد ليقع التنافى بينهما، والوجه فيه أنّ الحرمه التخييريّه تمتاز عن الوجوب التخييرى فى نقطه، وهى أنّ مردّ الحرمه التخييريّه إلى حرمه الجمع بين فعلين، باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بينهما، وإلاّ لكان كلّ منهما حراماً تعيينيّاً، لأنّ تعلّق النهى بالجامع ينحلّ إلى أفراده، كما هو مقتضى مقدّمات الحكمه فى الأفراد العرضيّه والطوليّه، ومردّ الوجوب التخييرى إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه.

فنقول: إنّه لا تنافى بين إيجاب الجامع بين شيئين وحرمه الجمع بينهما، لا

بحسب المبدأ، ولا بحسب المنتهی.

أمّا بحسب المبدأ: فلا مانع من قیام مصلحه ملزمه بالجامع بینهما، وقیام مفسده ملزمه بالمجموع منهما، ضروره أنّ المانع إنّما هو قیام کلتیهما فی شیء واحد، لا قیام إحداهما بشیء والاُخری بشیء آخر.

وأمّا بحسب المنتهی فلفرض أنّ المکلّف قادر علی امتثال کلا التکلیفین معاً، لأنّه إذا أتی بأحدهما وترک الآخر فامتثل کلیهما.

هذا بناءً علی مختارنا فی الواجب التخییری، من کون الواجب هو الجامع بینهما.

وأمّا بناءً علی أن یکون الواجب هو کلّ واحد منهما بخصوصه، غایه الأمر عند الإتیان بأحد ممّا یسقط الآخر فأیضاً لا تنافی بینهما، أمّا بحسب المنتهی فواضح، وأمّا بحسب المبدأ فلأنّه لا منافاه بین قیام مصلحه فی کلّ واحد منهما خاصّه، بحیث مع استیفاء تلک المصلحه فی ضمن الإتیان بأحدهما، لا یمکن استیفاء الاُخری فی ضمن الإتیان بالآخر، وقیام مفسده بالجمع بینهما فی الخارج کما هو ظاهر) انتهی خلاصه کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من المناقشه لوضوح أنّ ملاک صدق الاجتماع للحکمین المتضادّین فی محلّ واحد، لیس إلّا أن یکون فعل المکلّف لذلک الواحد موجباً لصدق انطباق الواجب بما له من الوصف - من العینی والکفائی، أو التعیینی والتخییری، أو النفسی والغیری - علی ذلک الفعل المأتی به، وهکذا یوجب صدق

۱- المحاضرات: ۴ / ۱۸۸ .

انطباق فعل الحرام عليه بما له من الأوصاف الثلاثه وغيرها عليه، فكما أنّه لو أتى بالصلاه خارجاً، فيما إذا كانت أحد فردى الواجب التخييرى يصدق عليه أنّه فعل واجباً تخييريّاً، هكذا لابدّ أن يفعل من ناحيه الحرام عملاً يصدق عليه أنّه قد فعل حراماً تخييريّاً، وهو ليس إلّا بإحضار كلا فردى المنهى عنه، فإنّه إذا أتى كذلك يصدق عليه أنّه فَعَل حراماً تخييريّاً لا تعيينيّاً وإلّا لولا ذلك لما فعل حراماً حتّى يصدق مجمع الحكمين ليقال إنّه يجوز أم لا يجوز، مع أنّ فرض كلامهم كان فى مجمع الحكمين، فإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق فيما ذكرنا بين أن يُقال فى الواجب التخييرى إنّ كلّ واحد منهما واجباً أو كان الواجب واحداً منهما. كما لا فرق فى ناحيه النهى بين أن يكون كلّ واحد منهما منهيّاً عنه أو أن يكون واحد منهما كذلك.

كما أنّ التنافى الملحوظ فى الحكمين الموجب لملاحظه التنافى فى المبدأ يلاحظ مع كيفيّه ما ذكرنا، لا بما توهّمه المدّعى، ولذلك قال صاحب «الكفايه» فى المثال فى التخيير بأن يصلّى فى الدار المغصوبه مع المجالسه مع الاختيار الذى كان أحد فردى الحرام التخييرى.

أقول: وظهر ممّا ذكرنا أنّ الإشكال الذى ذكره صاحب «عنايه الأُصول» فى ذيل كلام الخراسانى لهذا المثال بأنّه (كيف جمع بين فردى التخيير فى الحرام)، كان من جهه عدم التفاته إلى النكته التى ذكرناها، ومع التوجّه إلى ما ذكرنا يصحّ جعل التخييرين أيضاً مورداً للنزاع بلا إشكال.

فإذا تبيّن الجواب هاهنا يمكن الإشكال والجواب عمّا قيل لعدم جريان النزاع فى الموسّعين أو المشروطين أيضاً؛ لأنّ المثال الذى ذكره صاحب «عنايه الأُصول» للأوّل ليس إلّا قوله تحرّك فى كلّ يوم ساعه وهو للأمر، مع قوله لا

تحرّک فی کلّ یوم ساعه للنهی، حیث قال: إنّه لا تنافی بینهما حتّی یجری فیه النزاع.

لکنّه توهّم فاسد وغفله عن المعنی الموسّع فی الواجب والحرام، لإمکان إجراء النزاع فیه أیضاً، بتقریب أن یُقال :

إنّ القائل بجواز الاجتماع یقول بأنّه یصحّ أن یجعل اختیاره فی ساعه من الساعات للواجب والحرام، بأن یجعلهما فی ساعه واحده فتکون هذه مصداقاً للواجب بالحرکه ومصداقاً للحرام من حیث عصیانه، لأنّه أراد جعلهما فی ساعه واحده، بخلاف ما لو أراد جعل کلّ واحدٍ فی ساعهٍ مستقلّه، فإنّه حینئذٍ لا مجمع بینهما، فیکون أحدهما مصداقاً للواجب من جهه ومصداقاً للحرام من جهه اُخری.

وأمّا من یقول بالامتناع، یقول بأنّه لا یمکن جعل ساعه واحده عنواناً لکلتیهما، بل لابدّ أن یجعل واحداً منهما للواجب والآخر للحرام، فهو أیضاً قابل لإجراء البحث فیه کسائر أقسام الواجب والحرام.

وأیضاً: یمکن أن یورد علیه بما ذکره من المثال للثانی بقوله: (إن جاءک زید فأکرمه، وإن لم یجئک فلا تکرمه)، من أنّه لا منافاه بینهما حتّی یجری فیه النزاع؛ لأنّ جعل الشرط فی کلّ من الأمر والنهی شیئاً غیر ما جعله شرطاً للآخر کما فی المثال، ممّا یوجب خروجه عن موضوع البحث، لأنّ النزاع إنّما یتحقّق فیما إذا صدق الاجتماع ولو علی شرط، وأمّا لو لم یکن اجتماعٌ أصلاً بلحاظ تعدّد الشرط الموجب لتعدّد موضوع الحکم، فلیس مورداً لتوهّم الدخول حتّی یقال بأنّه یجری فیه النزاع أصلاً.

نعم، یصحّ ذلک فیما إذا کان الشرط مأخوذاً فی کلا الحکمین، مع وحده

متعلّق الأمر والنهی، مثل أن یُقال: (أکرم زیداً إن جاءک لعلمه، ولا تکرمه إن جاءک لفسقه)، فإنّ الحکم فی کلّ من الأمر والنهی یکون مشروطاً، وبرغم ذلک یجری هذا النزاع فیه کما لا یخفی، بخلاف زید المشروط بالمجیء والمشروط بعدم المجیء، حیث یکون موضوعین لا تصادق بینهما أصلاً، فکلامه لا یخلو عن مسامحه من هذه الجهه.

کما أنّ مثاله لخروج التخییرین فی قول الآمر الناهی (تزوّج هنداً أو اُختها) و(لا تتزوّج هنداً أو اُختها) لا یخلو عن مسامحه لعدم وحده الحکمین أصلاً حتّی یقال بأنّه یجری فیه النزاع أم لا، لوضوح أنّه لو تزوّج کلتیهما وإن کان قد فعل حراماً وواجباً، إلّا أنّه کان فی کلّ موضوع مستقلّ غیر مرتبط بالآخر وهو الوجوب لإحداهما والحرمه للاُخری، هذا بخلاف المثال الذی ذکره صاحب «الکفایه» فإنّ التخییر فیه موجود، مع ذلک یجری فیه النزاع بلا إشکال کما لایخفی.

أقول: یظهر ممّا ذکرنا الإشکال الوارد علی کلام صاحب التقریرات من التفصیل فی بعض الموارد، کما فیما إذا کان الأمر واجباً عینیّاً والنهی تخییریّاً بالحکم فیه بعدم الجواز، بخلاف صوره عکسه حیث قد فصّل بین کونه تخییراً عقلیّاً فأجاز، وفی الشرعی فصّل فی تقدیریه، حیث جوّز ما لو کان واحد منهما متعلّقاً للطلب بخلاف ما لو کان کلّ واحدٍ کذلک .

وجه الإشکال: أنّه کیف حکم بالجواز وعدمه، مع أنّ البحث فیه متفرّع علی جریان النزاع فیهما، فإذا لم یفرض الجریان فلا یبقی وجه للحکم بالجواز وعدمه، إلّا أن یکون مقصوده بحذف المتعلّق، أی لا یجوز جریان النزاع فیه أو یجوز،

لكنّه خلاف الظاهر لما سبق من كلامه.

مع أنّك قد عرفت الإشكال فيما ذكره بأنّ عموميّه الملاک فی النزاع - وهو كفايه تعدّد الجهه فی رفع استحاله التضادّ الموجود بين الحكمين وعدمها - يجرى فی جميع الأقسام برغم حاجه بعضها إلى توجيه غير خفی على أهله، واللّه العالم.

الأمر السابع: فی أنّ النزاع الواقع بين الاُصوليّين فی جواز الاجتماع وعدمه، هل يكون مختصّاً إذا كان للمكلّف مندوحه عن الإتيان بالمأمور به فی غير ما يكون منهيّاً عنه، أم لا، بل يجرى حتّى فيما إذا لم يكن للمكلّف مندوحه؟

أقول: والذی يظهر من صاحب «الفصول» والمحقّق الخراسانی فی فوائده، والمحقّق الحائری فی «درر الاُصول» هو الاعتبار، وذهب المحقّق القمّی إلى الاعتبار فيما إذا لم يكن ذلک بسوء اختيار المكلّف، وإلّا فلا اعتبار فيه المندوحه؛ لأنّ العجز مستند إلى سوء اختياره فلا قبح فی تكليفه بكلا حكميه.

خلافاً لكثير من أعلام المتأخّرين كصاحب «الكفايه» وصاحب «حقائق الاُصول» و«عنايه الاُصول»، و«نهايه الأفكار» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الاُصول» و«المحاضرات» وغيرهم من عدم الاعتبار، وهذا هو الأقوى عندنا، فلا بأس أوّلاً بذكر دليل من اعتبر المندوحه، ثمّ بيان وجه المختار.

أقول: أحسن ما قيل فی وجه اعتبارها، هو أنّه لا إشكال فی كون اعتبار القدره فی متعلّق التكليف لازماً، واستحاله توجيهه إلى نحو العاجز، فحينئذٍ إن كان المكلّف قادراً على إيجاد متعلّقه ولو فی ضمن فرد مّا خارجاً، فحينئذٍ لا مانع من توجيه التكليف إليه بالصلاه مثلاً، ولا يكون هذا من التكليف بالمحال.

وأمّا إذا فرض أنّه غير قادر على الإتيان بهما فى غير الـدار المغصوبه لعـدم المنـدوحه له، فلا يمكن توجيه التكليف بالصـلاه إليه لأنّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى، فإذن لو توجّه إليه الخطاب بالصلاه لصار ذلک تكليفاً بالمحال، ولا إشكال فى أنّ صدور مثل هذا التكليف عن الحكيم محال.

وقـد يمكن أن يقرّر ذلک بوجه آخر أدقّ منه، وهو أن يقال: بأنّ تعـدّد حيثيّه المعنون بتعدّد العنوان وعدمه، حيثيّه تعليليّه للجواز وعـدمه، لا ـ تقييـديّه مقوّمه للموضوع، وذلـک لئلّا يحتاج عنوان البحث إلى التقييـد بالمنـدوحه، وليتمحّض البحث فى خصوص الجـواز والامتنـاع من حيث خصوص التضـاد وعـدمه، وجعـل البحث جهتيّاً، وأنّه غير صـحيح من هـذا الحيث مع عـدم مساعـده العنوان.

لكن بما أنّ الغرض الأُصولى يـدور مـدار الجواز الفعلى وعدمه فلابدّ من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللّازمه، من تعلّق الأـمر والنهى بواحـد ذى وجهين، لا ـ الوجوه العـارضه من بـاب الاتّفـاق، فلا ـ يقـاس المنـدوحه وعـدمها بسـائر الجهات الاتّفاقيّه المانعه من الحكم بالجواز فعلاً.

لا يُقال: بعد القول باستحاله التكليف بما لا يطاق، لا فرق بين وجود المندوحه وعدمها لأنّ امتثال الأمر والنهى فى المجمع محال على أىّ حال، فإنّ القدره على امتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر بالمجمع.

لأنّـا نقول: بإمكان الفرق بين وجود المنـدوحه وعـدمها، بناءاً على تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعه من دون لحاظها فانيه فى أفرادها، بل بمجرّد الفنـاء فى حقيقه الوجود من دون لحـاظ الكثرات، فـإنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه هكـذا مقـدور بالقـدره على فرد فى الخارج، دون ما إذا لم يكن مقدوراً بوجهٍ أصلاً، ولذلک لابدّ

أن يؤخذ قيد المندوحه فى مورد النزاع، ولا يصحّ إذا لم يكن له مندوحه أصلاً كما لا يخفى .

هذا غايه ما يمكن أن يقرّر فى وجه لزوم أخذ قيد المندوحه فى محلّ النزاع.

أقول: ولكن التحقيق عدم لزوم اعتبار قيد المندوحه فى موضوع النزاع لوجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: إنّ البحث فى مسأله جواز الاجتماع وعـدمه، إنّما يكون من حيث مقام تعلّق الحكمين المتضادّين بشـىء واحـد ذاتاً ومتعـدّد جهةً من حيث تضـادّ الحكمين بنفسـهما، حيث إنّه لاـ نزاع فى أنّ تعلّقهما بشـىء واحـد ذاتاً وجهةً محال قطعاً من حيث وجود التضادّ بينهما، إنّما البحث فى أنّ تعدّد الجهه هل يبرّر الاجتماع أم أنّه كالمتّحد فى استحاله الاجتماع ؟

وجه التردّد: إنّما هى من جهه أنّ الوحـده فى المتعلّق هل تكفى فى السـرايه من أحـدهما إلى الآخر، أم لابـدّ فيها من الوحده فى الجهه أيضـاً، ولاـ يخفى أنّه لاـ أثر لوجود المنـدوحه للمكلّف فى المقام، لأنّ البحث حينئـذٍ عن حال المجمع بينهما لا فى غيره، فوجود المندوحه وعدمه فى ذلك سيّان، بمعنى أنّ وجود المندوحه لا يوجب رفع استحاله الجمع بين الضدّين، لو لم يكن تعدّد الجهه كافياً فى رفع التضادّ.

كما أنّ عدم وجود المندوحه لا يوجب تحقّق الاستحاله من ناحيه الجمع بين الضدّين إن كفى تعدّد الجهه فى رفع الاستحاله.

هذا بخلاف البحث فى المندوحه من حيث الجهه وعدمها، حيث يكون من

جهه عجز المكلّف عن موافقتهما معاً، برغم وجود الملاك فى موضوع الأمر الدالّ على أنّ وجوده أرجح من عدمه، ووجود الملاك فى موضوع النهى الدالّ على أنّ عدمه أرجح من وجوده، فيكون عجز المكلّف مانعاً عن الجمع بينهما، لأنّ الأمر بالجمع بينهما تكليفٌ بالمحال نظير الأمر بالضدّين، فقيد المندوحه يؤثّر فى الجهه الثانيه دون الاُولى .

وبعباره أوفى: أن يقال إنّ محور بحثنا كان فى ناحيه أنّ التكليف المتضادّ المتعلّق بالشىء الواحد ذاتاً دون الحرمه، هل هو تكليف بالمحال من جهه السرايه فى المتعلّق بحيث لا يمكن صدوره عن الحكيم جلّ وعلا، بل هو قبيح عقلًا، أم لا يكون مثل هذا التكليف محالاً لوجود تعدّد الجهه فيه؟ وبعد الفراغ عن أنّ التكليف به لا يعدّ تكليفاً بمحال تصل النوبه إلى أنّه بواسطه عجز المكلّف عن امتثالهما، هل هو تكليف بالمحال أم لا، ويأتى دور المندوحه فى هذه المرحله دون الاُولى .

أقول: ومن هنا ظهر فساد ما قاله تحت عنوان (مطلب دقيق) بأنّ تعدّد العنوان من قبيل الحيثيّه التعليليّه لا التقييديّه حتّى يوجب تعدّد الموضوع.

وجه الفساد: أنّ التقييد بوجود المندوحه وعدمه لا يكون مؤثّراً فيما هو المهمّ من بحثنا بأنّ الواحد بحسب ذاته يكون واحداً قطعاً، ومن حيث الجهه متعدّداً، فإن كان النظر فى تحقّق التضادّ إلى الوحده المفروضه فى الذات، فلا يجوز الاجتماع حتّى وإن كانت له المندوحه. وإن كان النظر فى رفعه إلى تعدّد الجهه، فهو موجود فيجوز بلا إشكال، ولو فرض عدم وجود المندوحه له أصلًا.

ولا ينافى ما ذكرناه مع الغرض الاُصولى الذى كان هو إثبات الجواز الفعلى، لأنّ من يرى فى كفايه جواز الاجتماع التعدّد ولو بالعنوان والجهه، فعليه

أن يحكم بالجواز جوازاً فعليّاً مطلقاً، سواء كان مقيّداً بالمندوحه أم غير مقيّد بها، ومن لا يرى كفايه تعدّد الجهه فى ذلک، فلا يحقّ له أن يحكم بالجواز أصلاً، ولو كانت المندوحه موجوده فالمسأله من هذه الناحيه واضحه.

الوجه الثانى: يمكن أن يُقال بأنّ قيد المندوحه لو كان معتبراً، لكان معتبراً من جهه عدم قدره المكلّف فى مقام امتثال الأمر والنهى فى شىء واحد، لا فى ناحيه صحّه الصلاه وعدمها فى مثل وقوعها فى الدار المغصوبه، لإمكان القول بالافتراق بينهما، حيث أنّ تعدّد الجهه والعنوان الموجب لتعدّد المعنون ربّما لا يبرّر الجمع بين الأمر والنهى فيما لا مندوحه فيه، لعدم قدرته مع الامتثال، بخلاف وجود الرجحان فى متعلّقه بنفسه، بحيث يصحّ التقرّب به بواسطه هذا الرجحان، فمثل ذلک يوجب الحكم بالصحّه لو أتى بها بقصد القربه والتقرّب ولو لم تكن له مندوحه أصلاً، ولو لم نجيز تعلّق الأمر به على الفرض، لعدم قدرته على الامتثال المستلزم صحّه التكليف به حينئذٍ التكليف بالمحال.

وكيف كان، ليس قيد وجود المندوحه وعدمه دخيلاً فى الحكم بصحّه الصلاه وعدمها، وإن سلّمنا دخالتها فى أصل تعلّق الأمر والنهى بشىء واحد، لعدم استلزام الحكم بصحّتها تكليفاً بالمحال، لعدم وجود أمر حينئذٍ فى البين كما لايخفى.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميّه هذا الجواب :

أوّلاً: لما فيه خروج عن فرض اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الكلام فيه عن أنّه لابدّ فى وقوع النزاع فيه من وجود المندوحه للمكلّف وإلاّ فلا يجوز. فنتيجه هذا هو التسليم لذلک .

وثانياً: أنّ هذا نوع تسليم بإمكان وجود المبغوضيّه والمحبوبيّه فى شىء واحد إذا كان ذا وجهين، ومتعدّداً بتعدّد العنوانين، وإلاّ يمكن أن يُدَّعى امتناعٍ ذلك بواسطه النظر إلى وجوده، بحيث يكون شيئاً واحداً، فلا يصحّ الالتزام فيه بهاتين الجهتين المتضادّتين، وعليه فهذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى عن جوع.

الوجه الثالث: بأنّ شرط وجود المندوحه إنّما يصحّ إذا كان هناك تكليفان شخصيّان متوجّهان إلى شخص واحد، بخلاف ما لو كان التكليف على نحو القاعده العامّه الموجّهه إلى المكلّف، حيث سبق وإن ذكرنا عدم شرطيّه وجود القدره للمكلّف فى فعليّه التكليف فيها، بل هو شرط فى تنجّزه كما عرفت تفصيله فى باب الترتّب .

فحينئذٍ إذا توجّه الخطاب إلى عامّه المكلّفين القادرين غالباً على امتثال الأمر والنهى فى كثير من الموارد، وقد يتّفق وجودهما فى مورد واحد شخصى ذاتاً ومتعدّد جههً، فلا يحتاج فى صحّه فعليّه الخطاب ملاحظه إمكان قدره الامتثال فى هذا الفرض أيضاً، حتّى يلاحظ فيه قيد المندوحه، فالتكليف فى كلٍّ من الأمر والنهى فعلى، ولو لم يكن للمكلّف فى مجمعهما مندوحه فى بعض الموارد.

نعم، إن فرض فى مورد كون العنوانين متلازمين فى الوجود، بحيث لا ينفكّ أحدهما عن الآخر فى الخارج أصلاً، بحيث كلّما وجد أحدهما وجد الآخر، فإنّه يمكن أن يُقال بلزوم اعتبار قيد المندوحه فى هذه الصوره، مع أنّه أيضاً قد عرفت فى الجواب الأوّل أنّه لا حاجه إليه فى بحثنا، إذ لا يختلف فى الاستعانه بالتعدّد فى العنوان والجهه لدفع الاستحاله من وجود قيد المندوحه وعدمه.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لذكر هذا القيد، سواء قلنا بكون الخطابات خطابات جزئيّه شخصيّه، أو أنّها خطابات قانونيّه كلّيه.

الأمر الثامن: فی أنّ النزاع الواقع بين الاُصوليّين فی جواز الاجتماع وعدمه، هل هو مخصوص بما إذا كان متعلّق الأمر والنهی الطبايع دون الأفراد كما عليه كثير من الاُصوليّين، وإلاّ لكان الامتناع ثابتاً كما يظهر ذلك من بعض كالمحقّق القمّی فی «القوانين» وصاحب «نهايه الاُصول» حيث صرّح الثانی منهما بذلك.

أم أنّ النزاع يكون جارياً حتّی فيما لو التزمنا بأنّ متعلّق كليهما أو أحدهما هو الأفراد دون الطبايع، لأنّ توهّم الاختصاص بالطبايع ممّا ينبغی أن لا يُصغی إليه، حيث توهّم بأنّ الحكم بالجواز مبنیٌّ علی كون متعلّقهما هو الطبايع بلا نزاع، كما أنّ الحكم بالامتناع مبنیٌّ علی كون متعلّقهما هو الأفراد.

ووجه كلا التوهّمين هو أنّ الفرد إذا كان متعلّقاً للحكم، استلزم أن يتعلّق الحكمان المتضادّان بواحد شخصی ولو كان ذا وجهين، هذا بخلاف ما لو كان متعلّقهما الطبيعه، فيلزم عدم تعلّق الحكمين المتضادّين بشیء واحد بحسب حال تعلّقهما، وإن كان بحسب الإيجاد والوجود يتّحد كلا المتعلّقين خارجاً، ويكون المصداق مصداقاً لهما فی الخارج.

كما أنّه قد يتوهّم بأنّ الحكم بالجواز مخصوص بما إذا التزمنا فی مسأله أصاله الوجود والماهيّه بأصاله الماهيّه واعتباريّه الوجود.

وأمّا بناءً علی القول بأصاله الوجود - كما عليه المحقّقون - لا مناص إلاّ القول بالامتناع؛ لوضوح أنّ الصادر من الموجد حينئذٍ ليس إلاّ الوجود، وهذا هو

الـذی کـان بـإزائه فی الخـارج شـیء دون المـاهیّه، بخلاف القائل بأصاله الماهیّه حیث یقول بأنّ الـذی ما بإزائه فی الخارج هو الماهیّه لا الوجود، بل هو اعتباری، فعلی هذا لو کان الصادر هو الوجود، ولم یکن هو إلاّ واحداً حقیقهً، فلا یجوز أن یکون شیءٌ واحدٌ حقیقهً مرکزاً للحکمین المتضادّین.

هـذا بخلاف ما لو کانت الماهیّه أصیلهً، إذ لا یکون حینئـذٍ للوجود عینٌ ولا أثر، فیکون متعلّق الأمر ماهیّه مباینه مع متعلّق النهی، فلا مجمع بینهما بحسب الماهیّه، وإن اتّحدت بحسب الوجود فی الخارج الماهیّتان، وتعلّقتا بشیء واحد خارجاً.

فهذه التوهّمات بجمیعها وأسرها باطله جدّاً وممنوعه.

أقول: ولکن لا بأس بالتعرّض لمقدّمه تکون وسیله للجواب عنها، إذ بها یتّضح وجه خطأهم فی ذلک، فنقول:

اختلف الأعلام فی أنّ متعلّق الأمر والنهی هو الطبیعه أم شیء آخر، والظاهر أنّ الوجه فیه هو أنّهم رأوا بأنّ الطلب - سواء تعلّق بالوجود أو الترک - لابدّ أن یکون متوجّهاً إلی وجود شیء، ولذلک اختلفوا بأنّ الوجود اللاّزم اعتباراً، هل کان فی جانب الطبیعه لیکون وجودٌ مّا مورداً للأمر أو للزجر. أو یکون الوجود مفروضاً فی طرف الفرد ممّا یجعله مرکزاً للأمر والنهی دون الطبیعه.

کما أنّه یمکن أن یکون وجه اختلافهم أمراً آخر وهو أنّه لو سلّمنا لزوم اعتبار الوجود فی متعلّق الطلب، لکن النزاع فی أنّ المتعلّق یجب أن یکون أشخاص الوجودات الخاصّه، أو المعنی الواحد الجامع بین الوجودات.

ثمّ إنّه لو سلّمنا کون متعلّق الأمر والنهی مثلاً هو وجود الفرد، یأتی الکلام

فيه أيضاً بأنّ هـذا الوجود، هل هو بوجوده الـذاتى يعدّ مركزاً للأمر والنهى، أم مركزهما هو الوجود الذاتى مع تمام المشـخّصات والخصوصيّات الفرديّه من مقولات متعدّده من الأين والفعل والزمان وغيرها.

فربّما يتفاوت حكم المسأله بحسب جواز الاجتماع وعـدمه على حسب ما اختير فى تلك الوجوه، ولـذلك التجأ كلّ واحـدٍ منهم إلى التفصيلات المذكوره استخلاصاً لما يلزمهم من وهم المحذور من الجمع بين الضدّين.

أقول: ولكن الحقّ أنّ ذكر هـذه الاُـمور فى بيـان المسأله وابتنائها عليها كان غفلةً عنهم، إذ لم يرتبط حكم الجواز وعـدمه بشـىء منهـا، بـل الملاـك فيه أمرٌ آخر غير مرتبـط بمـا هو متعلّق الأـمر من الطبيعه أو الفرد؛ لأـنّ من الواضـح أنّ الأـمر والنهى إذا تعلّقا بالطبيعه أيضاً لا يكون متعلّقاً بها مجرّده عن ما هو الموجود فى الخارج، لما قـد عرفت منّا سابقاً بأنّ مركز الأمر والنهى عباره عن الطبيعه بمـا هى هى التى قـد تسـمّى بـالوجود الطبيعى، وقـد عرفت أنّه تعبيرٌ مسـامحىّ، لأـنّ الطبيعى صـادق فى الاُمور المتأصّـله كالإنسـان والحيوان، لاـ الاُـمور المخترعه المركّبه الشـرعيّه التى ليست إلاّـ اُموراً اعتباريّه مجعوله، فالأصـحّ أنّ إطلاق الكلّى عليه كإطلاق الطبيعى بحيث يعـدّ وجوده عين وجود أفراده، فبالنتيجه يكون وجود الطبيعى بوجود فرده ومن خلال البعث إلى وجوده لا إلى ما هو الموجود فى الخارج؛ لأنّه حينئـذٍ يكون ظرف السـقوط لا الثبوت، فإذا تعلّق الحكم بالفرد من تلك الناحيه، لابدّ أن يكون متعلّق الحكم نفس الأمر ليصبح مركزاً للأمر والنهى.

فـإن قلنـا باسـتحاله ذلك فى تعلّقهما بالفرد من جهه كون الاتّحاد فى المتعلّق موجباً للسـرايه، فهـذا يكون فى ناحيه كون الطبيعه متعلّقه لهما.

وإن قلنا بأنّ الاتّحاد بحسب الـذات لا يوجب ذلك، لأنّ الجهه فی كلّ واحد غیر الجهه الموجوده فی الآخر، وتعدّد الجهه یكفی فی رفع الاستحاله كان الأمر فی الحكم أیضاً كذلك .

ولو قلنـا بأنّ متعلّق كلا الحكمین هو الفرد دون الطبیعه، فلابـدّ أن ینحلّ ذلك فی تلك الناحیه من المسأله، لا من حیث ملاحظه ما هو متعلّقهما كما وردت الإشاره إلیه تصریحاً أو تلویحاً.

أقول: ومن هنا ظهر فساد توهّم الفرق بین كون الوجود أصیلًا أو الماهیّه، من الامتناع فی الأوّل دون الثانی .

وجه الظهور: أنّ الأثر إنّمـا یترتّب علی الوجود دون الماهیّه، ومن الواضـح أنّ الوجود علی كلا القولین لیس إلّا واحـداً بحسـب حقیقته وذاته، وإن كانت الجهه متعدّده، فحینئذٍ یأتی ما ذكرناه بأنّ الوحده فی الوجود هل هو مضـرّ بحال متعلّقها أم لا، بلا فرق فی ذلك بین كون الوجود أصیلًا أو الماهیّه .

نعم، لو قلنـا بـأنّ متعلّق الأمر والنهی إنّمـا یكون هو الفرد بما له من الخصوصـیّات والمشـخّصات واللّوازم الفردیّه حتّی من حیث الجهه، یعنی أن یتعلّق الأمر بمـا تعلّق به النهی من جمیع الجهـات من دون اختلاف أصـلًا، فهو مسـتحیل قطعـاً، من حیث كونه تكلیفاً محالاً إذ لا یعقل صدور الحم بالتضادّ فی موضوع واحد عن الحكیم، ولیس هو تكلیفاً بالمحال، مع أنّ المستفاد من ظاهر اسـتدلالاتهم من أنّ القـدره علی الامتثـال شـرط التكلیف، وكون تعلّق الحكم كـذلك مسـتلزماً للتكلیف بالمحال وأمثال ذلك، أنّهم لم یقصدوا هذا القسم من التعلّق، وإلّا لكان خارجاً عن فرض اجتماع الأمر والنهی، كما لایخفی.

الأمر التاسع: فی أنّه هل یعتبر فی باب اجتماع الأمر والنهی تحصیل الإطلاق فی الملاک والمناط لکلّ من متعلّقی الأمر والنهی، حتّی لمورد التصادق والاجتماع، أنّ الأمر غیر منوط بذلک، بل یجری النزاع فیه حتّی لو قلنا بعدم وجود ملاک فیهما أصلاً سواء کان فی مورد التصادق والاجتماع أم فی غیره؟

فیه وجهان، بل قولان:

والذی یظهر من صاحب «الکفایه» وتبعه فی ذلک صاحب «عنایه الاُصول» و«حقایق الاُصول» و«نهایه الدرایه»، هو الأوّل، خلافاً لمَن صرّح بعدم لزوم ذلک کما عن العلاّمه البروجردی والمحقّق الخمینی وصاحب «المحاضرات»، وهو الحقّ عندنا.

أقول: لابدّ أوّلاً من ذکر کلام صاحب «الکفایه» قدس سره والإجابه عنه، لیثبت ما هو المختار، فنقول:

قال صاحب «الکفایه» قدس سره :

(الثامن: أنّه لا یکاد یکون من باب الاجتماع، إلاّ إذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً، حتّی فی مورد التصادق والاجتماع، کی یحکم علی الجواز بکونه فعلاً محکوماً بالحکمین، وعلی الامتناع بکونه محکوماً بأقوی المناطین، أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک أحدهما أقوی کما یأتی تفصیله.

وأمّا إذا لم یکن للمتعلّقین مناط کذلک، فلا یکون من هذا الباب، ولا یکون مورد الاجتماع محکوماً إلاّ بحکم واحد منهما، إذا کان له مناط أو حکمٌ آخر غیرهما، فیما لم یکن لواحد منهما. قیل بالجواز أو الامتناع.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الدلاله والإثبات، فالروايتان الدالّتان على الحكمين متعارضتان، إذا اُحرز أنّ المناط من قبيل الثانی. فلابدّ من عمل المعارضه حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخيير، وإلاّ فلا تعارض فی البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً ـ لكونه أقوى مناطاً، فلا ـ مجال لملاحظه مرجّحات الروايات أصلًا، بل لابدّ من مرجّحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتی الإشاره إليها .

نعم، لو كان كلّ منهما متكفّلًا للحكم الفعلی لوقع بينهما التعارض، فلابدّ من ملاحظه مرجّحات باب المعارضه لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائی بملاحظه مرجّحات باب المزاحمه، فتفطّن). انتهى كلامه(۱).

أقول: ولا يخفى ما فی كلامه من الإشكال :

أوّلاًـ بأنّ النزاع الواقع فی باب الاجتماع الأمر والنهی لا يكون منحصراً بالإماميّه القائلين بتبعيّه الأحكام للمصالح والمفاسد، لما ترى فی كلام الشيخ الأنصاری قدس سره فی تقريراته المسمّى ب- «مطارح الأنظار» أنّه قدس سره ذكر الاختلاف فی الباب عن الأشاعره أيضاً بقوله: (فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره كالباقلانی إلى الامتناع...) إلى أن قال: (وأكثر الأشاعره على الجواز، ووافقهم جمعٌ من أفاضل متأخّری أصحابنا.. إلى آخره)(۲).

مع أنّه من الواضح بأنّ الأشاعره منكرون للتبعيّه، ووجود الملاک فی

۱- الكفايه: ۱۵۴ .

۲- مطارح الأنظار: ۱۳۳ .

الأحكام؛ لأنّهم يعتقدون بأنّ الحُسن والقبح يتولّد ويتحقّق من نفس الأمر والنهى الصادرين من الشارع، وتقرير النزاع على مذهبهم لا يكون إلاّ بملاحظه حال نفس الحكمين المتضادّين اللّذين يجتمعان فى موضوع واحد، سواء كان الملاك والمناط فى كلّ واحد منهما موجوداً أم لم يكن.

نعم، على فرض مذهبنا لابدّ من وجود الملاك، بلا إشكال. غايه الأمر لابدّ أن يلاحظ مع فرض التصادق والاجتماع وجوده فيهما، وإلاّ لا يكون من باب الاجتماع، لعدم تحقّق الحكمين حينئذٍ حتّى يبحث فى أنّه جايز أم لا، وهو أمرٌ واضح لا يحتاج إلى البيان، مع فرض كون الكلام فى الجمع بين الحكمين كما لايخفى.

وأمّا ثانياً: فإنّ قوله: (لابدّ من وجود الملاك فيهما حتّى يحكم بالحكمين فى الجواز وبالحكم الواحد الذى مناطه أقوى على الامتناع)، ليس على ما ينبغى؛ لوضوح أنّ القائل بالامتناع يقول بأنّ الملاك ليس إلاّ فى واحدٍ منهما، لأنّه يقول بصوره التكاذب والتعارض، فلابدّ من تحصيل أنّ أيّهما كان من جهه الدلاله والسند أقوى حتّى يؤخذ به، ويترك الآخر، نظير باب التعارض، ومع التساوى فله الخيار فى التوقّف أو التخيير على حسب الاختلاف الموجود، فالحكم بتقديم أقوى الملاكين هنا ممّا لا وجه له.

وثالثاً: أنّ قوله فى مقام الدلاله والإثبات: (إذا كان الملاك فى كلا الحدثين والحكمين موجوداً يحكم بالتقديم لما هو أقوى ملاكاً وإن كان أضعف دليلاً)، ممّا لا يخلو عن إشكال:

أمّا دلالهً: لأنّ الطريق إلى تشخيص اقوائيّه ملاك أحدهما على الآخر لا

يكون إلّا من نفس الدليل، وهو إمّا أن يكون بمقتضى نفس هذا الدليل الذى فرض كونه أضعف دلاله، ومن الواضح أنّ الدلاله إذا كان ضعيفاً فكيف يمكن الحكم بتقديمه بواسطه ملاكه، لأنّه مكشوف بالدلاله، فإذا كانت هى ضعيفه من أساسها، كان مؤثّراً فى ضعف تحقّق الاطمئنان بالنسبه إلى ملاكه أيضاً .

وأمّا أن يكون الطريق إليه من دليل خارج غير نفس الدليلين المتعارضين، فحينئذٍ يخرج عن فرض كون الترجيح بواسطه هذين الدليلين، فلا يكون وجه تقديمه على الآخر - بناءاً على هذا - بواسطه اقوائيّه ملاكه، بل من جهه وجود دليل آخر خارجى دالّ على تقديمه، ولو من جهه ملاكه، فيصير هذا مرجّحاً دلاليّاً من المرجّحات الخارجيّه.

مضافاً إلى أنّ بيان اقوائيّه الملاک من وظائف المولى دون العبيد، كما لا يخفى على المتأمّل، فذكر هذه الاُمور هنا لا يخلو عن تأمّل.

وأخيراً: وممّا ذكرنا ظهر عدم احتياجنا إلى أمر آخر الذى عقده صاحب «الكفايه» وعدّه أمراً تاسعاً فى كلامه، (من بيان ما يستكشف منه الإطلاق، لوجود الملاک فى مورد التصادق والاجتماع،وأنّه إمّا بدليل خارجى من الإجماع وغيره، أو بنفس إطلاق الدليلين، حيث فصّل فى الثانى منهما، باعتبار أنّ الإطلاق فى الدليل يكفل بيان الحكم الاقتضائى، فيصحّ جعله من باب الاجتماع فى مورد التصادق.

وأمّا لو كان فى صدد بيان الحكم الفعلى، فيستكشف عن ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين على القول بالجواز، إلّا إذا علم من خارج بكذب أحدهما فيكون كالمتعارضين.

هـذا بخلاـف ما لو قلنا بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان من غير دليل على ثبوت المقتضـى للحكمين فى مورد الاجتماع، لإمكان أن يكون التنافى بواسطه انتفاء المقتضى فى أحدهما لا لوجود المانع.

إلاّـ أن يُقـال: بـأنّ مقتضـى التوفيق بينهمـا هو حمل كلّ منهما على الحكم الاقتضائى، لو لم يكن أحـدهما أظهر، وإلاّ فخصوص الظاهر يحمل على الاقتضائى دون الأظهر.. إلى آخر كلامه).

وجه عـدم الاحتيـاج: مـا عرفت أنّ البحث هنـا فى الأـعمّ من جهه وجود الملاك وعـدمه، حيث أنّ بحثنا يـدور حول بيان وجود السـرايه فى المتعلّقين لنحكم بعـدم الجواز، أو عـدم السـرايه لنحكم بـالجواز، كمـا عرفت منّا متكرّراً بلاـ فرق بين صوره وجود الملاك فيهما أو عدمه أصلاً كما لا يخفى.

تنبيهٌ: اعلم أنّ الأُـصوليّين تعـاملوا مع الـدليلين المتعارضـين على نحو العموم والخصوص من وجه مثـل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّـاق) معـامله فى بـاب التعـادل والتراجيـح معـامله بـاب التعارض، من جهه تعارضـهما فى مورد التصادق وهو (العالم الفاسق) فحكموا بلزوم ملاـحظه المرجّحـات السـنديّه والـدلاليّه فيهمـا، والأخـذ بمـا هو المرجِّح أو الحكم بـالتوقّف أو التخيير، من دون ملاحظه كونه من باب اجتماع الأمر والنهى فى مورد التصادق حتّى يبحث بأنّه هل هو جايز أم لا، وليس من يتعامل معهما معامله باب التعارض منحصراً فيمن كان هنا امتناعيّاً، بل القائل بجواز الاجتماع أيضاً يقول بذلك .

والحاصل: أنّه ما هو السبب فى تفريق الأصـحاب بين قوله: (صلِّ) و(لا تغصب) فى كونه بنحو العموم من وجه الثابتين بالدليلين، وبين قوله: (أكرم

العلماء) و(لا تكرم الفسّاق)، حيث اعتبروا الأوّل كونه من قاعده اجتماع الأمر والنهی دون المثال الثانی .

وممّن تصدّی لبیان الفرق هنا - بل جعل ذلک فی کلام صاحب «الکفایه» من جهه لزوم وجود الإطلاق لتحصیل الملاک والمناط فی مورد التصادق - المحقّق الخمینی حفظه اللّه حیث ورد فی «تهذیب الاُصول» ما لفظه:

(والذی یختلج فی البال، ولیس ببعید عن مساق بعض عبائره، أن یکون مراده قدس سره فیما أفاده فی الأمر الثامن والتاسع هو إبداء الفرق بین هذا المقام، وبین باب التعارض، دفعاً عن إشکالٍ ربما یرد فی المقام، وهو أنّ القوم رضوان اللّه علیهم لمّا عنونوا مسأله جواز الاجتماع مثّلوا به بالعامّین من وجه، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولکن هذا الجمع لما وصلوا إلی باب التعارض جعلوا العامّین من وجه أحد وجوه التعارض، ولم یذکر أحدٌ منهم جواز الجمع بینهما بصحّه اجتماع الأمر والنهی فی عنوانین بینهما عام من وجه، فصار قدس سره بصدد رفع هذا الإشکال بالفرق بین البابین، بأن یکون العامّین من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتّی فی مورد التصادق، وإلاّ دخل باب التعارض.

وبالجمله: فالمیز التامّ هو دلاله کلّ من الحکمین علی ثبوت المقتضی فی مورد الاتّفاق أو عدمها، هذا.

ولکن یمکن أن یُقال: إنّ المیز بین البابین لیس بما ذکر، إذ المیزان فی عدّ الدلیلین متعارضین، هو کونهما کذلک فی نظر العرف، ولذا لو کان بینهما جمعٌ عرفی خرج من موضوعه. فالجمع والتعارض کلاهما عرفیّان، وهذا بخلاف المقام، فإنّ التعارض فیه إنّما هو من جهه العقل، إذ العرف مهما أدق النظر وبالغ فی

ذلک لا ـ یری بین قولنا: (صلّ) و(لا تغصب) تعارضاً، لأنّ الحکم علی عنوانین غیر مرتبط أحدهما بالآخر، کما أنّ الجمع أیضاً عقلی مثل تعارضه، وعلیه فکلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فیهما، فهو داخل فی باب التعارض، ولابدّ فیه من إعمال قواعده من الجمع والترجیح والطرح.

کما أنّ ما لم یعدّه متعارضاً مع آخر، وآنس بینهما توفیقاً وإن عدّها العقل متعارضین، فهو من باب الاجتماع، وإن لم یحرز المناط فیهما.

وبالجمله: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط فی الاختلاف هو الفهم العرفی، والجمع هناک عرفی لا عقلی بخلافه هاهنا، فإنّ المسأله عقلیّه، فلا ربط بین البابین أصلاً، فما ادّعی من المناط غیر تامّ طرداً وعکساً کما عرفت.

والسرّ فیه أنّ رحی باب التعارض یدور علی العمل بالأخبار الوارده فیه، وموضوعها مأخوذ من العرف، کموضوع سائر ما ورد فی الکتاب والسنّه، فکما یحکم العرف باختلاف الخبرین وتعارضهما یعمل بالمرجّحات، وکلّ ما یحکم بعدمه لأجل الجمع العرفی أو عدم التناسب بین الدلیلین لا یکون من بابه، فقوله: (صلّ) و(لا تغصب)، غیر متعارضین عرفاً، لأنّ الحکم علی العنوانین بنحو الإطلاق بلا ارتباط بینهما، فلیس بینهما اختلاف عرفاً ولو لم نحرز المناطین.

کما أنّ قوله: (أکرم کلّ عالم)، معارض عرفاً فی الجمله لقوله: (لا تکرم الفسّاق)، ولو فرض إحراز المناطین فی مورد الاجتماع، وقلنا بجواز الاجتماع حتّی فی مثله، لأنّ الحکم فیهما علی الأفراد بنحو العموم فیدلّان علی الإکرام عدمه فی المجمع.

وبـذلك يظهر أنّ مـا ذكره بعض الأعـاظم من أنّ هـذه المسـأله محقّقه لموضوع مسأله التعارض فى غير محلّه، لما عرفت من أنّ المسألتين لا جامع بينهما، ولا إحـداهما مقدّمه الآخر، كما أنّ ما ادّعاه من أنّ التمايز بين البابين هو أنّ التركيب فى باب الاجتماع انضـمامى، وفى بـاب التعـارض اتّحادى، لا يرجع إلى محصّل، وسيّتضح أنّ حـديث التركيب الانضـمامى والاتّحادى أجنبى عن هذه المقامات فارتقب)، انتهى كلامه(۱).

أقول: ولكن لا يخفى فى كلامه من الإشكال :

أوّلاً: لو سلّمنا ما ذكره من الفرق بين البابين، فذلك إنّما يصحّ فيما إذا لم نقل بمقاله الشيخ الأنصارى قدس سره وبعض من تبعه من كون نزاع بـاب اجتمـاع الأـمر والنهى مخصوصاً بما إذا كان العموم والخصوص من وجه فى خصوص متعلّق الأمر والنهى، لا فى متعلّـق متعلّقـه، وإلاّـ لكـان الفرق بين البـابين موضوعيّـاً، فلاـ يحتـاج إلى مـا ذكره من وجه الفرق بينهمـا، لأـنّ حكم الصـلاه والغصـب يكـون داخلاًـ فى بـاب الاجتمــاع دون (أكرم العلمـاء) و(لاـ تكرم الفسّـاق)، كمـا أنّ المثـال الثـانى داخـل فى بـاب المتعارضين دون الأوّل .

نعم، هـذا الجواب لا يصـحّ بناءً على ما اخترناه من عـدم القول بالفرق فى النزاع المـذكور فى باب الاجتماع، بين كون الحكمين المتضادّين فى متعلّقيهما أو فى متعلّقى متعلّقيهما.

وثانياً: إنّا لا نفهم وجه الفرق بين المثالين بالحقيقه، إذ أنّ العرف قد لاحظ

۱- تهذيب الاُصول: ۱ / ۳۰۳ .

الـدليلين بنظره مسـامحيّه فى نفس العنوانين، من دون لحـاظ مـا ينطبق عليه خارجـاً من الأفراد، فكما أنّ بين (صلِّ) و(لا تغصب) بحسب الظـاهر لاـ تنـافى أصـلاً لكونهمـا عنوانين متفـاوتين، فهكـذا لا تنافى بين قوله: (أكرم العلماء)، و(لا تكرم الفسّاق) بالنظر التسامحى العنوانى.

وإن لاحظهمـا العرف بـالنظر الـدقّى، وبمـا ينبطق عليه خارجاً من الأفراد، فكما أنّ (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) يتنافيان فى (العالم الفاسق)، هكذا يكون هذا التنافى موجوداً عرفاً بين (صلِّ) و(لا تغصب) فى الصـلاه فى الدار المغصوبه التى كانت مجمعاً بينهما، وانّا لا نفهم الفرق فيهما من تلك الناحيه لكى نقوم بالتفريق بينهما من جهه باب الاجتماع وباب التعارض.

نعم، يمكن أن يكون مقصوده فى الفرق بينهمـا، أنّ دلاـله مثل (صلِّ) و(لا تغصب) على الأفراد يكون بحسب الإطلاق، أى اعتبر الطبيعه متعلّقه للأمر والنهى وهى متّحـده مع الأفراد كاتّحاد الكلّى الطبيعى مع أفراده، هـذا بخلاف مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّـاق) حيث أنّ سـرايه الحكم إلى الأـفراد لاـ يكون بالإطلاـق، بـل يكون بالوضع من جهه دلاله الجمع المحلّى بالألف واللّام على ذلـك، ليكون العموم فيه وضـعيّاً، بخلاـف مثـل (صـلِّ) و(لاـ تغصب) حيث يكون إطلاقيّـاً لا وضـعيّاً، فلـذلك يرى العرف المعارضه فى مثل الوضع بعمومه، بخلاف المطلق بإطلاقه .

فهـذا الفرق وإن كـان موجوداً بينهما، إلاّ أنّ جعله ملاكاً لصـدق المعارضه وعـدمه، بمقتضـى نظره العرف مشـكل جـدّاً، لوجود ملاـك المعـارضه فى المجمع فى كلاـ المثـالين، سواء كـان تلاقى الحكمين المتضادّين فى المجمع وضـعيّاً كأدوات العموم، أو إطلاقيّاً مثل مقدّمات الحكمه.

وهكذا ثبت أنّ الجواب لا يُسمن ولا يُغنى عن الإشكال .

أقول: ولكن بعد التأمّل والدقّه ينبغى أن يقال بأنّ الحقّ كون البابين قد امتاز كلّ واحد منهما عن الآخر من جهه البحث والنزاع امتيازاً موضوعيّاً غير مرتبط أحدهما مع الآخر، لوضوح أنّ البحث فى باب الاجتماع عن العموم والخصوص من وجه، مضافاً إلى عدم اختصاصه فيه كما عرفت، إذ كان البحث عن مرحله إمكان صدور حكمين متضادّين من الشارع والمولى الحكيم من جهه صدق وحده المتعلّق من حيث الذات دون الجهه، وأنّ ذلك هل يستوجب السرايه أم لا يوجبها، سواء كان الدليل فى كلّ من طرفى الإيجاب والتحريم على نحو التعارض الموجب لصدق أحد الدليلين دون الآخر، بحيث لا يبقى حينئذٍ للمجمع وجود بينهما أصلاً، أو كان بصوره التزاحم بحيث يكون التكليف فى كلّ منهما بحسب مقام الدلاله ثابتاً، إلّا أنّ المكلّف ربما لا يقدر على الامتثال، ولكنّه من هذا الحيث لا يكون مورداً للبحث فى باب الاجتماع، بل يجىء البحث حتّى لو فرض بفرض المحال قدره المكلّف على الجمع بين التكليفين حين الامتثال، ولذلك قلنا بأنّ البحث هاهنا إنّما كان من جهه لزوم ذلك التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

كما ثبت أنّ البحث غير منحصر بالإماميّه القائلين بالتبعيّه، بل يجرى حتّى على مسلك الأشاعره، كما عرفت منّا أيضاً بأنّ البحث لا يكون فى خصوص ما تكون النسبه بين الحكمين هو العموم من وجه، بل يجرى فى غيرها من العموم والخصوص المطلق، بل فى الحكمين الشخصيّين، بل قد عرفت عدم انحصاره فى خصوص متعلّقى الأمر والنهى، بل يجرى حتّى فى متعلّق متعلّقهما، خلافاً للشيخ الأنصارى ومن تبعه، فالامتياز بين البابين حاصل وواضح لا خفاء فيه فلا نعيد،

فليتأمّل لأنّه من موارد مزالّ الأقدام.

الأمر العاشر: فى أنّ النزاع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل يجرى فيما إذا كان التركيب بين العنوانين انضماميّاً كالصلاه والغصب، أم يجرى حتّى فى التركيب الاتّحادى كما فى (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) بالنسبه إلى العالم الفاسق.

وبعباره اُخرى: النزاع ثابت حتّى فيما إذا كان ما تعلّق به الأمر هو عين ما تعلّق به النهى أم لا ؟

أقول: والذى يظهر عن بعض كالمحقّق النائينى وبعض تلامذته كالعلاّمه البجنوردى الذهاب إلى الأوّل، خلافاً لبعض آخر كالمحقّق الخمينى من الالتزام بالثانى، وهو الحقّ عندنا.

فلابدّ لإثبات صحّه ما التزمنا به التعرّض لكلام المحقّق النائينى قدس سره ولو إجمالاً ليتّضح المقصود فى ما هو الحقّ فى المقام .

قال المحقّق الكاظمى فى كتابه المسمّى ب- «فوائد الاُصول» ضمن كلام طويل ما خلاصته:

(إنّ العناوين المجتمعه:

تارهً: تكون من العناوين الاشتقاقيّه كالعالم والفاسق.

واُخرى: من المبادئ.

وفى الثانيه أيضاً، تارهً: يكون اجتماعهما لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجاً غير ما بحذاء الآخر، وكان كلّ واحد منهما قابلاً للإشاره الحسّيه إليه، وكان اجتماعهما لمجرّد وحده الموضوع واجتماعها فيه،

سواء كـان ذلـك من جهه تلازمهمـا فى الوجود كالاسـتقبال والاسـتدبار للقبله، حيث إنّه وإن كـان وجـدانى الشـخص، إلاّ ـ أنّ الاسـتقبال إنّمـا يكون باعتبـار مقـاديم البـدن والاسـتدبار باعتبـار مـآخيره، وكان كلّ واحـد منهما غير ما بحـذاء الآخر، وإن كانا متلازمين فى الوجود.

أو مـا يكون ذلـك من جهه الاتّفـاق والمقـارنه من دون أن يكون بينهمـا تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين فى زيـد، فإنّهما وإن اجتمعا فى زيد إلاّ أنّه كان لكلّ منهما ما بحذاء فى الخارج غير ما بحذاء الآخر.

واُخرى: يكون اجتماعهمـا على جهه الـتركيب والانضـمام والالتصـاق، كمـا فى الصـلاه والغصب، فإنّهمـا وإن اجتمعـا فى الـدار المغصوبه، إلاّ ـ أنّ اجتماعهمـا يكون على وجه الانضـمام والتركيب بينهمـا، وكان الموجود فى الـدار المغصوبه مركّباً بينهما على وجه لا يمكن الإشاره الحسّيه إلى أحدهما دون الآخر، مع أنّه لا يمكن حمل أحدهما على الآخر للمغايره بينهما.

وهـذا بخلاـف العنـاوين الاشـتقاقيّه، فإنّهـا ملحوظه لاـ بشـرط بالنسـبه إلى أنفسـها وبالنسـبه إلى الـذات القائمه بها، ومن هنا كان التركيب فيهـا تركيباً اتّحاديّاً بحيث يصـحّ حمل كلّ من العنوانين على الآخر، وحملهما على الـذات وحمل الـذات عليهما، فيُقال: (زيد عالم وفاسق) و(العالم والفاسق زيد) و(العالم فاسق) و(الفاسق عالم) لمكان اتّحاد الجميع بحسب الخارج، إلى أن قال:

ومنهـا: أنّ التركيب الاتّحـادى يقتضـى أن تكون جهه الصـدق والانطبـاق فيه تعليليّه، ولاـ يعقـل أن تكون تقييـديّه؛ لأنّ الجهه لا تكون مكثّره للموضوع، فإنّا قد فرضنا كون التركيب اتّحاديّاً، ومع التركيب الاتّحادى لا تكثّر لوحده الموضوع.

وبـالجمله: علم زيـد وفسـقه لاـ يوجب أن يكون زيـد العـالم غير زيـد الفاسق، بل هو هو، وإنّما يكون العلم والفسق علّه لانطباق العالم والفاسق عليه، وهذا بخلاف التركيب الانضـمامى، فإنّ الجهه فيه تكون تقييديّه ولا تصـلح أن تكون تعليليّه، لأنّا قد فرضـنا عدم الاتّحاد بين العنوانين، والجهتان فى التركيب الانضـمامى هما عباره عن نفس العنوانين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتّى يصحّ كون الجهه تعليليّه.

إلى أن قـال: فظهر أنّ هـذه المقـدّمات الثلاث الأخيره كلّها متلازمه وترتضع من ثـدى واحـد، فإنّ لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللاـ بشـرطيّه، هو أن يكون التركيب بينهمـا اتّحاديّاً، وكون الجهتين تعليليّتين كالعـالم والفـاسق والمصـلّى والغـاصب، ولازم لحاظها بشـرط لا كون التركيب بينهما انضـماميّاً، وكون الجهتين تقييديّتين كالصـلاه والغصب وما شابه ذلك من المبادئ التى أمكن التركيب بينها لا مثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب .

ثمّ قال: والغرض فى المقام الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق وتصادق مثل الصـلاه والغصب، والـذى يـدلّ على أنّ التصادق فى مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الاتّحادى، وفى مثل الصلاه والغصب يكون على وجه الانضمام، هو أنّ العناوين الاشتقاقيّه ليس الموجود منها فى مادّه الافتراق نفس الجهه، وتبدّل تلك الذات التى كان العنوانان قائمين بها بذات اُخرى، حيث إنّ الـذى يكون عالماً هو بكرٌ، والـذى يكون فاسـقاً هو عمروٌ، والـذى يكون عالماً وفاسـقاً هو زيد، فهناك ذوات ثلاث بحسـب مادّه الاجتماع ومادّتى الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق فى مادّه الاجتماع من المبدأ والذات محفوظاً فى

مادّه الافتراق.

وهـذا بخلاف مثل الصلاه والغصب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلاه بهويّتها وحقيقتها محفوظه فی مادّه الافتراق من دون نقصان شیء أصلًا، وكذا فی مادّه الافتراق فی جانب الغصب ولو كان التركيب فی مثل الصلاه والغصب اتّحاديًّا، وكانت الجهه تعليليّه، لكان ينبغی أن يكون مثل العناوين الاشتقاقيّه موجباً لأن لا يكون فی مادّه الافتراق الصلاه بتمامها محفوظه، كما لا يخفی.

ثمّ قال: إنّ مورد البحث يدور فی العموم والخصوص من وجه لا فيما قاله صاحب «الفصول»، لأنّ فيه يلزم أن يكون تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهی فی العموم المطلق، لو لم نقل بالتخصيص، مثل (صلِّ) و(لا تغصب) بالصلاه، وإن قلنا بالتخصيص خرج عن الاجتماع.

وكذلك لا يجری البحث فی النسبه بين الموضوعين، كما فی العالم والفاسق، لأنّ التركيب فيهما اتّحادی لا انضمامی، فيجری فيه قاعده التعارض لا الاجتماع.

ثمّ أخرج من مورد البحث ما إذا كانت النسبه بين العناوين المتولّده من الفعل الصادر عن المكلّف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان، تكون النسبه بين العنوانين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور بإكرامه والفاسق المنهی عنه بفعل واحد، تولّد منه كلّ من الإكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتمعا بتأثّر واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامی لا الاتّحادی، إلاّ أنّه لمّا كان التعظيمان من المسبّبات التوليديّه التی لم تتعلق إراده المكلّف بها أوّلاً وبالذات، لكونها غير

مقـدورهٌ له بلاـ واسـطه، فلاـ جرم يكون متعلّق التكليف هو السـبب الـذى يتولّـد منه ذلك، فيجتمع الأمر والنهى فى شـىء واحد شخصى، ولابدّ حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسأله اجتماع الأمر والنهى)(۱).

أقول: هناك مواضع للنظر فى كلامه رحمه الله ، فيرد عليه:

أوّلاًـ: إنّا لاـ نسـلّم الفرق بين قوله: (صلِّ) و(لا تغصب)، وبين (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) بأن تكون الجهه فى الأوّل جهه تقييـديّه حتّى يصبح التركيب تركيباً انضـماميّاً، وفى الثـانى جهه تعليليّه حتّى يصـبح التركيب تركيباً اتّحاديّاً، إذ من الواضـح أنّ وجوب إكرام زيـد العـالم ليس إلاّـ من جهه علمه، كمـا أنّ حرمه إكرامه يكون من جهه فسـقه، لاـ أن يكون زيـد المقيّـد بالعلم واجب الإكرام والمقيّد بالفسق حراماً.

وكـذلك الحال فى ناحيه الصـلاه والغصب، إذ الكون أو الحركه الواقعه فى الدار المغصوبه لا يكون وجوبهما وحرمتهما إلاّ من جهـه تعليليّـه، وهى كونهمـا صـلاتيّه أو غصـبيّه، لاـ أن يكـون الكـون أو الحركه المتقيّـدان بالصـلاه شـيئاً مسـتقلاًّ ومنحـازاً عنها بـالغصب، فالاـلتزام بالتعـدّد فى مرحله تعلّق الحكمين من متعلّقيهمـا، يسـتلزم ذلـك فى نـاحيه مثـالى (أكرم العلمـاء) و(لاـ تكرم الفسّاق) أيضاً .

مع أنّ منشأ ما يوهم الاختلاف كان من جهه أنّه لاحظ حال العنوانين فى أحـدهما بلحاظ مبدئهما، وفى الآخر بلحاظ اشـتقاقهما، وإلاّ فإنّهما فى الحقيقه متّحدان حيث يكون المقال والحال فى مثل المصلّى والغاصب كحال العالم

۱- فوائد الاُصول: ۱ / ۴۰۳ - ۴۱۴ .

والفاسق بلا فرق بينهما.

وثانياً: أنّ دعواه الفرق بينهما من جهه مانعيّه الاجتماع والافتراق، وكونهما متفاوته بحسب الذات فى مثل (أكرم العلماء)، بخلاف الصلاه والغصب أيضاً فى غير محلّها؛ لأنّه من الممكن أن نجعل ونفرض وجود مادّه الاجتماع والافتراق فى ذات واحده فى مثال (أكرم العلماء) بأن نفرض إنساناً كان فاسقاً غير عالم، ثمّ أصبح عالماً وخرج عن الفسق بالتوبه، ثمّ صار عالماً وفاسقاً بارتكاب الفسق حال علمه، فإنّ الذات فى هذه الحاله لم تتفاوت فى مادّتى الافتراق والاجتماع، ومن الواضح أنّ مثل ذلك لا يمكن أن يصير وجهاً للفرق بين الموردين.

مع أنّ ما قاله من: (أنّ ما بحذاء العالم والفاسق يكون منفكّاً على نحو يصحّ الإشاره الحسّيه إليه) لا يخلو عن تأمّل فى بعض الموارد، مثل ما إذا كان حال إبراز علمه توأماً مع الفسق والمعصيه ونظائر ذلك .

وكيف كان، فإنّ جعل مثل هذا الاُمور وجهاً للفرق بين الموردين لا يخلو عن إشكال.

وثالثاً: أنّ إخراجه عن النزاع كلّ ما يكون متعلّق النهى خارجاً عن ما تعلّق به الأمر، حيث أخرج بواسطه ذلك صوره العموم والخصوص المطلق، ومثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق)، ومثل العناوين التوليديّه كالتعظيم بالقيام إذا كان مأموراً به ومنهيّاً.

لا يخلو عن مناقشه، لما سبق وأن ذكرنا بأنّ ملاک النزاع الموجود فى اجتماع الأمر والنهى جارٍ فى جميع هذه الصور، وهو أنّ وحده المتعلّق من حيث الذات - دون الجهه - هل تصحّح وتجيز سرايه الحكم أم لا تجيزها، فصرف وحده

متعلّق الأمر والنهی بالمفهوم لا یؤثّر فیما هو المقصود، وإن ناقش فیه بعض المحقّقین - وهو المحقّق الخمینی - ثمّ قال بعد التأمّل: (الأشبه عدم جریان النزاع فیه) ولکن الحقّ عندنا أنّ الأشبه جریانه فیه.

مضافاً إلی أنّه لا نسلّم کون الأمر والنهی المتعلّق بالمسبّب یعدّ أمراً إلی سببه، لعدم کون المسبّب مقدوراً، لوضوح أنّ الشیء المقدور بالواسطه یصدق أنّه مقدور، فالعبره بترکیب المسبّب الذی کان انضمامیّاً علی فرض تسلیم مبناه، لا السبب حتّی یدّعی أنّه اتّحادی.

وکیف کان، فظهر من جمیع ما ذکرنا أنّ النزاع جار فی تمام الأقسام، ولا یرتبط بحثنا ببحث باب التعارض کما لا یخفی، واللّه العالم.

الأمر الحادی عشر: وهو الذی جعله صاحب الکفایه أمراً عاشراً فی «الکفایه»، ویعدّ بمنزله ثمره مسأله اجتماع الأمر والنهی، ولذلک تری أنّ بعض الاُصولیّین کالعلّامه البروجردی وغیره لم یتعرّضوا لهذا الأمر - بل حتّی للأمرین قبله من التاسع والثامن - بدعوی أنّها لیست من مقدّمات المسأله، بل هی من نتائجها، ولکن نحن نسیر علی خُطی صاحب «الکفایه» رحمه الله ونتعرّض لهذا الأمر کما تعرّضنا للأمرین المذکورین فیه قبله، فنقول:

قال المحقّق الخراسانی قدس سره أوّلاً : (العاشر: أنّه لا إشکال فی سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتیان المجمع بداعی الأمر علی الجواز مطلقاً، ولو فی العبادات، وإن کان معصیه للنهی أیضاً)(۱) .

قال صاحب «المحاضرات»: المستفاد من ظاهر کلامه من الإطلاق هو الحکم

۱- کفایه الاُصول: ۱۵۶ .

بصحّه العمل وسقوط أمره بالامتثال ولو فی العبادات، أی سواء کان العمل المجمع علیه الأمر والنهی توصّلیّاً أو تعبّدیّاً، وسواء کان عالماً بالحکم أو جاهلاً به، وسواء کان فی الجهل أیضاً جهلاً بالموضوع أو جهلاً بالحکم، وفی الجهل بالحکم سواء کان جاهلاً به عن تقصیر أو عن قصور، وبلا فرق أیضاً بین أن یکون قد قصد امتثال الأمر فی مجمعه، أو کان الإتیان بملاک محبوبیّته ولم یقصده، لأنّ المفروض وجوده هنا سواء قصد الأمر أم لا. وما ذکره هو المشهور بین الأصحاب قدیماً وحدیثاً، حیث نسبوا إلیهم بأنّ العباده تکون صحیحه إذا قلنا بجواز الاجتماع، وفاسده إذا قلنا بالامتناع.

ثمّ نقل عن شیخه (الظاهر أنّه المحقّق النائینی قدس سره) الاعتراض علی ذلک، وذهب إلی التفصیل بین صوره علم المکلّف بالحرمه ممّا توجب عدم صحّه العباره، وبین صوره الجهل والنسیان حیث تفید الصحّه .

ثمّ قال: (وفیه حینئذٍ دعویان:

الاُولی: عدم صحّه العباده مع العلم باعتبار أنّ منشأ اعتبار القدره فی التکلیف، إنّما هو اقتضاء نفس التکلیف ذلک، لا حکم العقل بقبح التکلیف العاجز، والوجه فی ذلک هو أنّ الغرض من التکلیف حیث إنّه کان جعل الداعی للمکلّف نحو الفعل، فمن الواضح أنّ هذا بنفسه یقتضی کون متعلّقه مقدوراً، ضروره استحاله جعل الداعی نحو الممتنع عقلاً وشرعاً، وإن کانت حصّه غیر المقدوره داخله تحت الطبیعه علی الإطلاق، إلاّ أنّها لیست من حصّتها بما هی مأمورٌ بها ومتعلّقه للتکلیف، فبالنتیجه لا تکون الصلاه الواقعه فی الدار المغصوبه من الحصّه المقدوره شرعاً، لأنّ الممتنع الشرعی یکون کالممتنع العقلی، فلا تکون الصلاه

حينئذٍ مأموراً بها، فلا يمكن الحكم بصحّه الصلاه بما أنّها مأمورٌ بها كما لا يخفى .

كما لا يمكن تصحيح العباره من طريق الترتّب، بأن يكون أمر الصلاه متحقّقاً على عصيان النهى للغصب، كما أنّ الترتّب جارٍ فى المتزاحمين من جهه تقييد إطلاق كلّ منهما بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر دون الزائد عليه.

وجه عدم جريانه: هو أنّ عصيان النهى فى مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقّق بإتيان فعلٍ مضادٍّ للمأمور به فى الخارج، وهو الصلاه مثلًا، كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، وأن يكون بنفس الإتيان بالصلاه ولا ثالث لهما.

ومن الواضح أنّه على كلا التقديرين، لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاه مشروطاً به:

إمّا على التقدير الأوّل: فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر، وهذا غير معقول، ضروره أنّ مردّ هذا إلى طلب الجمع بين الضدّين فى الخارج، لفرض أنّه أمرٌ بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر، وهو محال، لأنّه تكليف بالمحال.

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّه يلزم أن يكون الأمر بالشىء مشروطاً بوجوده فى الخارج، وهو محال لأنّه طلب الحاصل.

كما لا يمكن تصحيح العباده فى هذا المورد بالملاك، وذلك لأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقبح الفاعلى، وإلاّ فلا يكون صالحاً للتقرّب به، فإنّ صحّه العباده كما هى مشروطه بالحسن الفعلى - بمعنى أن يكون الفعل فى نفسه محبوباً وحسناً ليكون صالحاً للتقرّب به إلى المولى - كذلك

هی مشروطه بـالحسن الفاعلی، بمعنی أن یکون إیجادها من الفاعل أیضاً حسـناً، وإلّا لم تقع صـحیحه، والمفروض فیما نحن فیه أنّ إیجادهـا من الفاعـل لیس کـذلک، لأنّ الصـلاه والغصب بما أنّهما ممتزجان فی الخارج، ویکونان متّحـدین فی مقام الإیجاد والتأثیر، وموجودین بإیجادٍ واحـدٍ، فلا محاله یکون موجـدهما مرتکباً للقبیـح فی إیجاده، ومعه یسـتحیل أن یکون الفعل الصادر منه مقرّباً له، فلا تصحّ العباده حینئذٍ.

وأمّـا الـدعوی الثـانیه: وهی الصـحّه فی الجهل والنسـیان، لأنّه لا تنافی بین الحکمین فی مقام الجعل علی الفرض، والتنافی بینهما إنّما هو فی مقام الفعلیّه والامتثال، فإذا فرض جهل المکلّف بأحـدهما، فلا مانع من فعلیّه الآخر بفعلیّه موضوعه وهو القـدره، وفی صوره النسـیان کان الأمر أوضح من الجهل، لأنّه لا حرمه واقعاً فی هذه الصوره، فتکون العباده حینئذٍ صحیحه علی کلا الفرضین من دون إشکال)، انتهی کلامه علی ما فی المحاضرات(۱).

ویرد علیه أوّلاً: بأنّ القـدره إنّما هی شـرط فی مقام تنجّز التکلیف بالخصوص، لا فی مرحله الجعل، إذ لا یعـدّ جعل غیر المقدور مسـتحیلاً فی حـدّ نفسه، بل تکون اسـتحالته من جهه صـدوره بما لا یترتّب علیه الأثر، وصدور مثل ذلک عن الحکیم محال لأنّه لغوٌ لا یصدر عن مثله، فالقول بأنّ القدره تعدّ شرطاً فی مرحله جعل الحکم، لا یخلو عن مسامحه.

وثانیاً: أنّ مقتضی کون الطبیعه المقدوره متعلّقه للتکلیف، هو عدم کون

۱- المحاضرات: ۴ / ۲۱۶ .

التعلّق مرتبطاً بالطبيعه المطلقه، بل لابـدّ أن يكون تعلّقه إلى الطبيعه المتقيّده بها، مع أنّ الثابت عند الجميع حتّى الخصم أنّ متعلّق الحكم ذات الطبيعه لا ـ الطبيعه الخاصّه المقدوره. غايه الأمر أنّه إذا تعلّق بها بذاتها فهذه قابله للانطباق على مصاديق متعدّده مقدوره وغير مقدوره، فكلّ ما يصدق عليه وصف القدره أصبح التكليف فيه منجّزاً، وإلاّ فلا، ولأجل ذلك ترى أنّ الطبيعه قد تتفاوت فيها بلحاظ أفراد المكلّفين حيث يصدق على بعضهم ويتنجّز فى حقّهم لكونهم قادرين، وقد لا يتنجّز للآخرين لعدم قدرتهم.

ومن الواضح أنّ كون التكليف فى مقام الجعل لجميع الأفراد على السويّه لا ـ يعنى بأن لا يكون التكليف مجعولاً إلاّ للقادرين منهم، خصوصاً إذا كان التفاوت فى وصف القدره بحسب حال الأزمنه والأمكنه، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الجعل كان بالإطلاق لجميع المكلّفين فى جميع الأزمنه والأمكنه، فكلّ من كان واجداً للشرط فيتخيّر وإلاّ فلا، بل ويكون معذوراً، ولذلك اخترنا فيما سبق بأنّ التكليف فعلى بالنسبه إلى جميع الأفراد، حتّى العاجزين والجاهلين، غايه الأمر لا يكون لهم منجّزاً.

وثالثاً: أنّ الممنوع الشرعى إنّما لا يتعلّق به تكليف إلزامى وجوبى أو غيره إمّا باعتبار أنّ الأحكام بذاتها متضادّه - وإن صحّحنا التضادّ فى الاعتباريّات - أو من جهه أنّ الأحكام بحسب معتقد الإماميّه تابعه للمصالح والمفاسد المستلزمه للمحبوبيّه والمبغوضيّه، لذا لا ـ يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً فى زمان واحد، كما أنّ الأمر كذلك قطعاً فى المتعلّق الوجدانى من حيث الذات والجهه، فإن كان المقصود من ذلك بأنّ المورد يكون من هذا القبيل، فمعنى ذلك أن

يرجع إلى القول بالامتناع، وهو مخالف لفرض المسأله من كونه اجتماعيّاً.

وإن كان المقصود بأنّ الممنوع الشرعى غير مقدور حتّى مع عدم وحده المتعلّق من حيث المحبوبيّه والمبغوضيّه، ومن دون ملاحظه حال تضادّ الأحكام، كان الجواب أنّ الكون المرتبط للصلاه أو الحركه المرتبطه على مسلك القائل بالجواز ليس هو الكون المتعلّق للغصب، وما هو المبغوض غير المحبوب، كما أنّ المحبوب غير المبغوض. فلا معنى لتطبيق تلك الكبرى بأن يقال الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فى مثل المقام.

كما يرد عليه رابعاً: بما أورده على فرض الترتّب، بدعوى (أنّ عصيان النهى الذى هو شرط الأمر بالصلاه إمّا أن يتحقّق فى ضمن نصفها أو فى ضمن ضدّها، فعلى الأوّل يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجود نفسه، وعلى الثانى اشتراط الأمر بالشىء على وجود ضدّه، وكلاهما محال).

بأنّ الأمر بالصلاه إذا فرض كونه مزاحماً للغصب الأهمّ مثلاً، فلا إشكال أنّه لا يكلّف بالصلاه حال إراده الامتثال للنهى، وأمّا حال عصيانه وتخلّفه يقول إذا كنتَ عاصياً للنهى وكنتَ غاصباً للدار، فلا تشتغل إلاّ بالصلاه - التى تعدّ من أفراد الضدّ - لا بأمرٍ آخر من التصرّفات التى تصدق عليه الغصب، فليس وجود الصلاه شرطاً لتحقّق أمره، ولا وجود ضدّه، بل كان انتخاب كلّ فرد من أفراد الضدّ بيد المكلّف العاصى للنهى، فكما أنّ الأمر بالصلاه فى غير المزاحم عباره عن الأمر بإيجادها، كذلك يكون الأمر بالصلاه فى ظرف عصيان النهى أو عصيان الأمر بالأهمّ فى غير ما نحن فيه بيده، من دون أن يستلزم هذا أمراً مستحيلاً كما فرضه رحمه الله ، مع أنّ إطلاق الغصب على مثل الأكل أو الشرب لا يخلو عن مسامحه،

إلّا أن يكون مقصوده بلحاظ ما يستلزمه من الكون فيه، وإدامه الاستيلاء عليه في حال تلك الأفعال.

كما يرد عليه خامساً من جهه الملاک أوّلاً: بأنّ القبح الفاعلي إنّما يصحّ على فرض عدم تصحيح الترتّب، وإلّا لكان الفاعل في هذا الظرف حسناً بالنسبه إلى حال الصلاه، وإن كان قبيحاً بالنظر إلى حال عصيان النهي.

وثانياً: بأنّ القبح الفاعلي هنا لا يتصوّر إلّا أن يلتزم بالوحده والسرايه في المتعلّق بواسطه وحده الوجود، وإن كانت الجهه متعدّده، فهو عباره عن الخروج عن القول بالجواز، فمعناه أنّه يكون امتناعيّاً، مع أنّ الكلام كان على القول بالجواز، ويحكم بصحّه العباده في الدار المغصوبه على المشهور.

وأخيراً: ثبت من خلال جميع ما ذكرناه، اندفاع جميع الإشكالات الوارده على المحقّق صاحب الكفايه رحمه الله .

وأمّا الاعتراض الثاني على صاحب «الكفايه» في هذا المقام صادر من المحقّق الحكيم قدس سره في كتابه «حقائق الاُصول» حيث علّق على قول المصنّف بحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً، بقوله:

(قد تقدّم أنّ القول بالجواز قولٌ بعدم كون التكليف في نفسه محالاً، وإن جاز أن يكون تكليفاً بالمحال، وعليه فقد تقدّم في ذيل مسأله الضدّ أنّ عموم الأمر بالعباده الموسّعه للفرد المأتي به في وقت الضدّ الأهمّ ممتنع، لأنّه تكليفٌ بالمحال، ولا فرق بينه وبين المقام، وحينئذٍ فقصد الأمر في المقام عند إتيان مورد التصادق، يتوقّف على صحّه قصد الأمر بالعباده الموسّعه عند الإتيان بها في وقت الضدّ الأهمّ كما سيأتي)، انتهى كلامه(۱).

۱- حقايق الاُصول: ۱ / ۳۶۳ .

ویرد علیه أوّلاً: بأنّ صحّه العباده لا تتوقّف علی وجود الأمر، لإمکان صحّتها بواسطه قصد الملاک والمحبوبیّه المرتبطه بالجهه الخاصّه، ولا یحتاج إلی الأمر أصلاً.

وثانیاً: أنّه منوط علی القول بعدم کفایه قصد امتثال الأمر المتعلّق بالطبیعه بواسطه بعض أفرادها المیسوره، بلا وجود مزاحمه فی البین، کما أشار إلیه صاحب «الکفایه» فی بحث الترتّب کما سیأتی ذلک هاهنا.

قال المحقّق الخراسانی ثانیاً: (وکذا الحال - أی لا إشکال فی سقوط الأمر وحصول الامتثال - علی الامتناع، مع ترجیح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصیه علیه)(۱)، لعدم وجود نهی حینئذٍ حتّی یکون معصیه، کما هو الحال فی الصوره سابقه، وهذا السقوط والامتثال ثابت فی التوصّلی والتعبّدی، لوجود الأمر حینئذٍ بلا مزاحم معه بالنهی، کما یمکنه قصد القربه بالأمر من دون إشکال .

وأمّا علی فرض الامتناع وترجیح جانب النهی علی الأمر، فهو أیضاً تارهً یفرض کون عمل المأتی به عملاً توصّلیّاً وقع به الأمر والنهی، کقوله: (حدِّث ولا تؤذ)، فحدّث وأذّی، فلا إشکال فی سقوط الأمر بالامتثال، سواء کان عالماً بحکم الحرمه أو جاهلاً، قاصراً کان أو مقصّراً أو ناسیاً، لحصول الغرض بذلک، فیوجب سقوطه، هذا کما فی «الکفایه» ملفّقاً.

أقول: إلاّ أنّه لابدّ من تنقیح ذلک بأنّ مقتضی القول بالامتناع، هل یکون من قبیل التعارض بین دلیلی الأمر والنهی معاً حتّی یکون أحدهما صادقاً دون الآخر.

۱- الکفایه: ۱ / ۲۴۶.

أو بأن يكون من قبيل المتزاحمين، إلاّ أنّه حيث لا يقدر على الامتثال، فيرتفع التكليف فلا ينجّز فى أحدهما.

وأمّا إذا كان الملاک موجوداً فيهما معاً فيتفاوت الحال بالنسبه إلى الصورتين، حيث أنّه على الأوّل وترجيح جانب النهى على الأمر، فلا يصحّ الإتيان بالمجمع حينئذٍ لغرض أنّه منهىٌ عنه فعلاً، بل التزم المحقّق الخوئى - كما فى «المحاضرات» - بأنّه :

(يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، ضروره أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، فيقيّد إطلاق دليل الواجب بغير ذلک الفرد، من دون فرق فى ذلک بين أن يكون الواجب توصّليّاً أو تعبّديّاً، ضروره استحاله أن يكون المحرّم مصداقاً له مطلقاً، فإنّ الفرق بينهما فى نقطه واحده، وهى اعتبار قصد القربه فى الواجب العبادى دون التوصّلى، فإذن لا يصحّ الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع فى التوصّليات فضلاً عن العباديّات، لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد، فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الإتيان به مجزياً، فإنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، وإلاّ فمقتضى القاعده عدم الإجزاء، ولا فرق من هذه الناحيه بين التوصّلى والتعبّدى أصلاً.

نعم، قد يعلم من الخارج أنّ الغرض من الواجب التوصّلى يحصل بمطلق وجوده فى الخارج، ولو فى ضمن فرد محرّم، وذلک كإزاله النجاسه عن البدن أو الثوب، فإنّ الغرض من وجوبها حصولها فى الخارج وتحقّقها فيه ولو كان بماء مغصوب.

وأمّا فيما إذا لم يعلم ذلک من الخارج، فلا يحكم بصحّه الواجب وسقوط الأمر عنه وحصول الغرض، وذلک كتكفين الميّت مثلاً، فإنّه واجب توصّلى، فمع

ذلک لا یحصل الغرض منه بتکفینه بالکفن المغصوب، ولا یحکم بسقوط الأمر عنه، بل هو من موارد اجتماع الأمر والنهی.

إلی أن قال: فما أفاده – أی المحقّق الخراسانی – من أنّ الواجب إذا کان توصّلیّاً یحصل الغرض منه بإتیان المجمع لا یمکن تصدیقه بوجهٍ.

إلی أن قال: هذا فیما إذا علمت الحرمه واضح، وکذلک مع الجهل عن تقصیر أو قصور، فإنّ الأحکام الواقعیّه ثابته لمتعلّقاتها فی الواقع، ولا دخل لعلم المکلّفین وجهلهم بها أبداً، ضروره أنّها لا تتغیّر بواسطه جهل المکلّف بها، فلو کان شیء حراماً فی الواقع، وکان المکلّف جاهلاً بحرمته، فلا تتغیّر حرمته بواسطه جهله بها، وهذا واضح.

ومن ناحیه اُخری أنّ الحرام لا یعقل أن یکون مصداقاً للواجب، وإن فرض کون المکلّف جاهلاً بحرمته، بل معتقداً بوجوبه، ضروره أنّ الواقع لا ینقلب عمّا هو علیه.

فالنتیجه علی ضوء ذلک، هی أنّه لا إشکال فی أنّه لا ینطبق الواجب علی المجمع بناءً علی تقدیم جانب الحرمه، فلا یسقط الأمر به بإتیان المجمع، حتّی إذا کان توصّلیّاً مع العلم بحرمته أو مع الجهل بها، إلاّ إذا علم من الخارج وفائه بالغرض. وعلی ذلک یترتّب فساد الإتیان بالمجمع کالصلاه فی الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضیّته وحرمته، بل مع الجهل بها ولو کان عن قصور، ضروره استحاله أن یکون الحرام مصداقاً للواجب، والمفروض أنّ الجهل بالحرمه لا یوجب تغییر الواقع وإن کان عن قصور، والعلم بوجوبه لا یوجب الأمر به فی الواقع وارتفاع حرمته، فإذن کیف یمکن الحکم بالصحّه فی فرض الجهل بها عن قصور .

ثمّ قال: هذا بناءً على وجهه نظرنا من أنّ هذه المسأله على القول بالامتناع، تدخل فی کبری باب التعارض فتجری علیه أحکامه.

ولکن یمکن لنـا المنـاقشه فیه علی وجهه نظره قـدس سـره - أی المحقّق الخراسـانی - أیضـاً ببیـان أنّ قصـد الملاک إنّما یکون مقرّباً، فیما إذا لم یکن مزاحماً بشیء، ولا سیّما إذا کان أقوی منه، کما هو المفروض فی المقام.

وأمّا الملاک المزاحم فلا یترتّب علیه أیّ أثر، ولا یکون قصده مقرّباً، بناءً علی ما هو الصحیح من تبعیّه الأحکام للجهات الواقعیّه لاـ للجهـات الواصـله، وبمـا أنّ فی مفروض الکلاـم ملاک الوجوب مزاحمٌ بملاک الحرمه فی مورد الاجتماع، فلا یکون صالحاً للتقرّب به.

وعلی هـذا، فلاـ یمکن الحکم بصـحّه العبـاده فی مورد الاجتمـاع علی هـذا القول - أی علی القول بالامتنـاع - لا من ناحیه الأمر وانطباق المأمور به بما هو علی المأتی به فی الخارج، ولا من ناحیه الملاک، لفرض أنّه مزاحم بما هو أقوی منه)(۱).

أقول: ولا یخفی ما فی کلامه من الإشکال:

أوّلاً: قـد عرفت منّا سابقاً بأنّ باب اجتماع الأمر والنهی غیر مربوط بباب التعارض والتزاحم، بل قـد یمکن القول بالامتناع، وبرغم ذلک :

تارةً: یکون التنافی بین الـدلیلین علی نحو التنافی بین الدلیلین المتعارضـین، سواءً کان التعارض بینهما من جهه إطلاق کلّ واحد منهما فی شمولهما لمورد

۱- المحاضرات: ۴ / ۲۳۳ .

التصـادق، نظير: (صـلِّ ولاـ تغصب)، حتّى تكون النسـبه هى العموم من وجه، لو كـان التعـارض بين الـدليلين الشخصـيّين بالنفى والإثبات، إن قلنا بجريان نزاع باب اجتماع الأمر والنهى فيه أيضاً، مثل أن يُقال: (أكرم زيداً لعلمه وأهنه لفسـقه) ومن الواضح أنّ معنى التعارض هنا، ليس إلاّ بمعنى تكاذب أحـد الـدليلين دون الآخر، فإذا قـدّمنا جانب النهى والحرمه، فمعناه حينئذٍ عدم وجود أمر أصلاً، فلا مأمور به حينئذٍ حتّى يقال بأنّه هل يكفى ما هو المحرّم غير المأمور به عن المأمور به أم لا، كما لا غرض للآمر فى مثله حتّى يقـال بـأنّ الإتيـان بفرد المحرّم هـل يكفى ويفى عن غرضه أم لاـ حتّى نبحث عن سـقوط الأمر، إذ لا أمر حينئـذٍ كما عرفت، ولاـ فرق فى ذلك بين كون الـدليل المتكفّل للأمر كان أمراً عباديّاً أو توصّـليّاً، كما لا موقع هنا للبحث عن إمكان قصـد القربه وعدمه، لأنّه فرع لوجود الأمر والمأمور به كما لا يخفى.

وأُخرى: يكون التنـافى بين الـدليلين على نحو التزاحم، بمعنى وجود الملاـك فى كـلّ واحـد منهمـا، إلاّـ أنّ المكلّف عـاجز عن الجمع بينهما، فحينئـذٍ على القول بالامتناع يكون معناه هو الحكم بتقديم أقوى المناطين فى مقام تنجّز التكليف لا فعليّته، لوجوده فى حقّ الجميع حتّى العـاجزين، فـإذا رجّحنـا جانب النهى وقلنا بكونه أقوى مناطاً، فلابـدّ من امتثاله، فحينئـذٍ لو تخلّف عنه وأتى بفرد آخر أى امتثل جانب الأمر، فلا إشـكال حينئذٍ بأنّه موجب لسـقوط الأمر – أى فعليّته – لو كان وافياً لغرضه، فيما إذا لم يكن أمراً عباديّاً، لأنّ فيه إمّا يحتاج إلى قصد الأمر إن قلنا به، أو إلى قصد القربه إن قلنا بعدم تمشّيه فيما يكون مجزياً.

هذا بخلاف الأمر التوصّلى إذا كان الإتيان به واجداً لسائر شرائطه

المستفاده من دلیل آخر، نظیر ما مثّله من لزوم تحنیط المیّت عدا المجنون والصبی، فإنّ عدم سقوط الأمر هنا لیس إلّا من جهه أنّه لم یأت بما هو واف لغرضه، فهو یکون مثل الإتیان بما هو غیر مربوط بالمأمور به أصلاً، فلا وجه لتوهّم الکفایه عنه أصلاً، فمثل ذلک غیر مقصود فی کلام صاحب «الکفایه»، فلا یرد علیه بالنقص لصحّه کلامه بحسب مبناه رحمه الله من عدّ ذلک من باب التزاحم، لأنّ ملاک الأمر ولو کان توأماً بالحرام، لکن بما أنّه یعدّ وافیاً بغرض الآمر عدّ مسقطاً لفعلیّه أمره نظیر غسل الثوب بالماء المغصوب، حیث إنّه مطهّر مع کونه حراماً، لأنّ الغرض لیس إلّا نفس الطهاره، وهی حاصله بالغسل الحرام.

نعم، یرد الإشکال علی صاحب «الکفایه» أیضاً من حیث انحصاره والقول بالامتناع فی خصوص المتزاحمین فقط، کما لا ینحصر علی هذا القول بخصوص باب التعارض أیضاً، بل یأتی البحث فیه علی کلا الحالین کما لا یخفی.

وثانیاً: أنّ الأحکام الواقعیّه من الحرمه والوجوب، وإن کانت ثابته لمتعلّقها بحسب الواقع، إلّا أنّه لا ینافی أن یکون المکلّف إذا کان ناسیاً لموضوع الغصب، أو جاهلاً به، أو کان جاهلاً بالحکم عن قصور - حیث لا یکون التکلیف بالحرمه فی حقّه منجّزاً أصلاً - أن لا یکون قیامه بإتیان الشیء المغصوب فی مقام امتثال الأمر مزاحماً للآخر، لیتحقّق به الامتثال، ویکون موجباً لسقوط الأمر عنه، خصوصاً فیما إذا لم یکن الفعل بحاجه إلی قصد القربه، لیعترض بأنّه کیف یمکن أن یکون الشیء المخصوص محبوباً ومتقرّباً فی الواقع .

وعلیه، فما ذکره المحقّق الخوئی من عدم التفاوت بین تلک الأقسام من هذه الجهه لا یخلو عن وهن، إذ التزاحم إنّما یکون فی التکلیف المنجّز لا فی

واقعيّته من دون تنجّز. فإذن ما أفاده المحقّق الخراسانى من التفصيل لا يكون بعيداً عن الصواب.

قال المحقّق الخراسانى ثالثاً: إنّ القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمه، مع كون العمل عباديّاً كالصلاه مع الغصب:

تارهً يفرض كونه ملتفتاً إلى الحرمه أو غير ملتفت، إلاّ أنّه كان مقصّراً فى جهله بالحكم فإنّه وإن كان فى هذا الحال متمكّناً من قصد القربه ولذلك يقصدها، إلاّ أنّه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرّب به أصلاً، فلا يقع مقرّباً، وبدون المقرّبيه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده، كما لا يخفى.

أقول: ولا يخفى أنّ صحّه كلامه قدس سره من عدم صحّه العباده مع العلم بالحرمه أو الجهل بها تقصيراً، مبنيٌّ:

إمّا على القول بالتعارض من جهه عدم وجود ملاك الأمر، كما لا أمر حقيقه على فرض ترجيح جانب النهى.

وإمّا بناءً على القول بالتزاحم، برغم عدم قوله بصحّه الترتّب، حيث التزم رحمه الله باستحاله الترتّب، وإمّا على مبنى من جوّز جريان الترتّب إذا ورد دليل عليه من ناحيه الشارع - كما هو المختار - فله الحكم بصحّه العباده إذا فرض تحقّق قصده لامتثال الأمر، أو على القول بالتزاحم إذا لم نقل بكفايه قصد الملاك فى صحّه العباده، وإلاّ مع قصده وتمشّى قصد القربه منه، ولو من جهه جهله تقصيراً، تكون الصلاه صحيحه.

فعلى هذا، لا يبعد كون قول المشهور بصحّه الصلاه فى الدار المغصوبه - حتّى عند من قال بالامتناع منهم - مبيّناً على أحد من الوجوه المذكوره، ولا مانع

من الالتزام بذلك ثبوتاً، كما لا يخفى.

ثمّ قال المحقّق الخراسانى رابعاً: إذا كان عدم الالتفات من جهه الجهل بالحكم قصوراً، وقد قصد القربه بإتيانه، فالأمر يسقط حينئذٍ بقصد التقرّب بما يصلح أن يتقرّب به، لاشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له، بناءاً على تبعيّه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لما هو المؤثّر منها فعلاً للحسن والقبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقّق فى محلّه.

ثمّ قال: مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد فى الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، وإن لم تعمّه بما هى مأمورٌ بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقدح أنّه يجزى حتّى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحّه العباده، وعدم كفايه الإتيان بمجرّد المحبوبيّه، كما يكون كذلك فى هذا الواجب، حيث لا يكون هناك أمرٌ يقصده أصلاً.

وبالجمله: فمع الجهل قصوراً بالحرمه - موضوعاً أو حكماً - يعدّ الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنّه لا يكون ممّا يسعه بما هى مأمورٌ بها لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيّه.

وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا فى مقام فعليّه الأحكام، لكان ممّا يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام .

إلى أن قال: (ومن هنا عُلم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه، لا

الانقیاد، ومجرّد اعتقاد الموافقه).

ثمّ تعرّض أخیراً لما قلنا من أنّ الأصحاب لعلّهم لذلک یحکمون بصحّه الصلاه فی الدار المغصوبه، مع أنّ جلّهم لولا ـ الکلّ قائلون بالامتناع، وتقدیم الحرمه فی النسیان والجهل بالموضوع، بل الحکم إذا کان عن قصور لا ما لا یکون عذراً فإنّها باطله حینئذٍ.

انتهی کلامه رحمه الله بتقریرٍ منّا فی لفظه وعباراته(۱).

أقول: وما ذکره قدس سره لا یخلو عن إشکال :

أوّلاً ـ من جهه أنّه قال بأنّ العقل لا ـ یری تفاوتاً بین صوره الفرد المزاحم وبین غیره حیث یعدّ الفعل فی کلتا الصورتین امتثالاً للأمر بالطبیعه.

وجه الإشکال: أنّ سقوط الأمر بواسطه ذلک الإتیان، لا یوجب کونه من باب صدق الامتثال، لإمکان أن یکون السقوط بواسطه عدم وجود غرض للمولی حینئذٍ بعد حصول ذلک، وإن لم یکن مصداقاً للأمر، کما یسقط الأمر أیضاً بانعدام الموضوع، مع أنّه لا یصدق به الامتثال، فالقول بأنّه امتثال للأمر یعدّ مسامحه منه رحمه الله .

وثانیاً: ما ذکره (بأنّ الامتثال للأمر وکونه مأمور به لا یسعه، لو قیل بتزاحم الجهات فی مقام تأثیرها للأحکام الواقعیّه، وأمّا لو قیل بعدم التزاحم إلّا فی مقام فعلیّه الأحکام لکان ممّا یسعه وامتثالاً لأمرها).

لا یخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ العلم والجهل للمکلّفین لا یمکن أن یکون

۱- الکفایه: ۲۴۶ - ۲۴۸ .

دخيلاً- فى فعليّه الأحكـام، بـل يكون دخيلاً- فى التنجّز وعـدمه كما هو المبنى المختار، بل ربّما توهّم أنّه لو كان دخيلاً فى فعليّه الأحكام، لزم التصويب الـذى يعدّ محالاً عنده، فتكون الأحكام الشـرعيّه تابعه لملاكات الواقعيّه من المصالح والمفاسد، ولذلك يظهر لك عدم تماميّه ما عبّره فى الجاهل القاصـر بصحّه ما أتاه لاشـتماله على المصـلحه، مع صدوره حَسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً، لوضوح أنّ الحسن يكون تخيّلاً، وإلاّ لكان مبغوضاً من جهه تركه الأهمّ.

نعم، يصحّ هـذا بناءً على القول بـالترتّب، لكنّه خـارج عن الفرض، وإلاّ- صـدق امتثال الأمر به أيضـاً، مضافاً إلى أنّه رحمه الله مخالف فى تلك المسأله، وحيث التزم باستحاله الترتّب كما قدّمنا بحثه فى السابق، فلا نعيد.

نعم، هـذا التعبير حسن فى الأحكـام الفعليّه؛ لأنّ العقـل حسب إدراكه يحكم بالاستحقاق، فيثبت الحسن والقبح على حسب ما وصل إليه دون غيره، هذا ما وصل إليه نظرنا هنا، واللّه العالم بحقيقه الحال.

***

والحمـد للّه أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً. هذا آخر ما ألقيناه من البحوث الوارده فى هذا الجزء بحسب ترتيب «كفايه الاُصول»، وأنا شاكرٌ للّه سبحانه وتعالى على توفيقه إيّاى، وكان الفراغ من ذلك ليله العشـرين من شـهر جمادى الثانيه المصادفه لـذكرى ولاده الصـدِّيقه الطاهره فاطمه الزهراء عليهاالسـلام من سـنه ألف وأربعمائه وتسعه من الهجره النبويّه الشـريفه، وقـد كتبه بيمناه الداثره العبـد المـذنب، المحتـاج إلى رحمه ربّه، والراجى عفوه ومغفرته الحـاج السـيّد محمّـد على العلوى الحسـينى، ابن حجّه الإسـلام والمسـلمين الحاج السيّد السجّاد العلوى الگرگانى طاب ثراه وجعل اللّه الجنّه مثواه، آمين ربّ العالمين، والحمد للّه ربّ العالمين وصلّى اللّه على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

***

ص:۵۷۶

صفحه بيضاء

الفهرس

الفهرس

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتناب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.